LA VIE SPIRITUELLE
N° 410 Octobre 1955

SOMMAIRE

NOTRE SANCTIFICATION

P.-R. RÉGAMEY, O. P. NOTRE ÉVEIL SPIRITUEL ET NOTRE CYBERNÉTIQUE 227

La prolifération des automatismes, des robots et de ce que les Américains appellent l' « automation » dans les usines, va-t-elle aider l'homme à s'éveiller spirituellement ou, au contraire, lui révéler l'échec de ses possibilités ? Car il ne fait pas de doute que la machine peut multiplier des opérations « mécaniques » là où l'homme ne le peut pas, assurer des contrôles étendus qui dépassent le pouvoir d'attention de l'homme, et c'est pourquoi certains romans-fiction ont déjà pris le parti de cet échec. Mais c'est avoir une vue bien courte de l'homme que de le réduire à cette part de lui-même qui est d'être automate. Ce serait cependant une vue fausse et dangereuse que de vouloir accéder à une vie spirituelle en faisant bon marché des mécanismes spontanés ou acquis, du naturel. Les « habitudes » sont « humaines » dès là qu'elles appartiennent à un esprit capable de leur donner leur orientation et leur fin et capable aussi de les changer de direction. Les « habitus » de l'esprit seraient par contre inhumains s'ils perdaient toute liaison aux sens et à la chair, toute sensibilité. Le problème n'est pas de séparer le jeu de l'esprit du jeu de l'automate, mais de les intégrer. La « cybernétique » que le P. Régamey nous enseigne ici est l'art de se conduire, ou de se « piloter », pour retrouver dans cette intégration la signification de notre liberté et notre liberté elle-même. C'est dire que, dans un langage nouveau, et selon les conditionnements nouveaux de l'homme, il renouvelle — et de façon très heureuse — l'étude de la vertu cardinale de prudence.

Le lecteur qui a déjà goûté les précédents articles ne se laissera pas arrêter par le titre ou par la densité de ces pages, et il sera récompensé par sa lecture.

J. ROCHE, S. J. QUE TA VOLONTÉ SOIT FAITE..... 249

Considérations sur le don de soi et l'abandon à la volonté de Dieu.

CONNAITRE LES SAINTS

M.-E. LEGER, O. P. L'OBÉISSANCE RELIGIEUSE DU P. LACORDAIRE 269

Comment cet ami et ce prédicateur de la liberté que fut le P. Lacordaire a conçu et vécu l'obéissance religieuse.

MICHEL CARROUGES. L'ÉNIGME DU PÈRE DE FOUCAULD..... 283

Volontaire de la dernière place et commensal des généraux, des gouverneurs et des notables; ermite et missionnaire; ami des pauvres et des illettrés et savant; directeur spirituel d'un musulman et prêtre tout dévoué au Sacré-Cœur de Jésus : comment éclairer ces paradoxes et comment délivrer le sens de la vocation du Père Charles de Foucauld ?

CHRONIQUES

APOSTOLUS. « FAITES-VOUS DES AMIS »..... 291

Où la justice de l'Évangile accomplit la justice humaine.

A.-M. H. UN MARXISTE RENCONTRE JÉSUS-CHRIST..... 294

Le témoignage peu commun d'un converti du marxisme.

A TRAVERS LES REVUES

Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste. — La Croix. — L'Aumônier scout. — Les mains libres, p. 304.

LES LIVRES

Voir en page 3 de la couverture la liste des livres recensés, p. 313.

NOTRE ÉVEIL SPIRITUEL ET NOTRE CYBERNÉTIQUE

« Nous sommes automates autant qu'esprits. » L'énigmatique parole ! Elle aurait déjà dans les hommes un retentissement singulier si elle se bornait à leur rappeler qu'ils ne sont pas de purs esprits et que la « bête » en eux a des fonctionnements aveugles de mécanique. Mais pour le spirituel le *sens* d'une parole est encore plus son orientation que sa signification. Où va celle-ci ? Assurément, elle veut nous faire accepter notre condition. Mais elle nous laisse à chercher pour cela tout l'essentiel. Elle ne résout en rien l'énigme que la vie pose à chacun de nous : qu'est-ce que l'esprit, pour assurer au mieux sa liberté, accordera à l'automate ? Comment et combien ? Lui qui doit toujours gagner sur la fatalité, en quoi tendra-t-il à réduire le rôle de cet automate, mais en quoi à l'accroître, pour se libérer sur lui du souci de l'acquis et pousser plus loin ses aventures ?

La question, embarrassante à toute époque, devient brûlante en notre temps de cerveaux mécaniques. D'autant plus que les mécanismes collectifs, non moins caractéristiques du monde moderne, « rationalisés » sans mesure, s'allient, pour le soutien comme pour l'oppression, à l'automate qui fonctionne en tout homme et en tout groupe humain.

Nous pensons — avouons-le, quitte à faire rire — qu'il faudra quelques siècles, rien que pour prendre une juste

conscience des données de la question. La tâche la plus grave qui s'impose à la personne peut être accomplie tout de suite et elle est de mieux voir ce qui spécifie cette personne, conjonction d'automate et d'esprit, par rapport aux automates nés du génie humain. Ils sont à tant d'égards plus merveilleux qu'elle, tout en n'étant qu'automates et nullement esprits, pas même cerveaux! En réfléchissant sur ces similitudes et ces différences, nous verrons mieux dans quelles directions frayer les voies de notre liberté.

I

S'ADAPTER OU RENAITRE?

On a toujours comparé à une cité le monde que constitue chaque personne : la liberté spirituelle implique l'art de se gouverner soi-même. Or voici que se multiplient les machines qui se gouvernent elles-mêmes à la perfection, corrigeant leurs propres erreurs, — grâce à la cellule photo-électrique, au microphone, aux délicats enregistreurs de chocs. Voici que le fonctionnement de telles machines et l'étude des vivants relèvent de la même science, la « cybernétique »[1], parce que le système nerveux fonctionne comme un réseau de communications auto-contrôlées, qui

1. *Kubernétes* signifie *pilote*. Ampère a appelé « cybernétique » « la partie de la politique qui s'occupe des moyens de gouvernement » (Littré). Le mot a été réinventé durant l'été de 1947 (ce n'est pas vieux) par le mathématicien Léon Weiner qui, depuis 1938, faisait se rencontrer des savants spécialisés surtout, les uns dans les mathématiques et les télécommunications, les autres dans la neurologie. La « cybernétique » est une « science carrefour » (Guilbaud). Il est facile aujourd'hui de se renseigner à son sujet, grâce à toutes sortes d'ouvrages excellents. Citons, entre autres, celui de Guilbaud, dans la collection « Que sais-je ? » (P.U.F.), celui de Cossa, chez Masson, 1955, fort suggestif, parce que l'œuvre d'un neurologue; Albert Ducrocq, *La découverte de la cybernétique*, 1955; P. de Latil, *La Pensée artificielle*, 1953; R. Ruyer, *La cybernétique et l'origine de l'information*, 1954; — les articles de Louis de Broglie, *Nouvelle N.R.F.* de juillet 1953; du P. Dom. Dubarle, *La Vie Intellectuelle* d'août 1954; du P. Moretti, dans les *Études* de février 1955.

règle toutes nos activités et que son influx est un phénomène électrique[2]. Et voici qu'à cette même science il revient de déterminer certaines réalités sociales. Car sociétés, vivants et machines, apparaissent comme des mécanismes susceptibles de mesures mathématiquement déterminées et contrôlées.

Maintenant, gare aux réactions de la peur infantile! Bachelard y répond par un mot profond : « L'homme qui fabrique des robots ne sera jamais un robot. » De fait, cet homme, loin d'aliéner sa spiritualité, l'atteste, en construisant ces instruments dont seul il conçoit la fin, seul il monte les mécanismes, auxquels seul il fixe les programmes et dont seul il interprète les résultats. Mais là-dessus, gare à l'optimisme facile![3] L'homme moderne n'a pas su résoudre d'une façon satisfaisante les problèmes de la première révolution industrielle, celle de la vapeur et de l'électricité : désordre économique, injustices sociales et internationales, « planète au pillage », troubles psychiques, immoralité, etc. Ce même homme saura-t-il mieux résoudre les problèmes encore plus redoutables de la seconde révolution industrielle, celle de la cybernétique, qui va, dans certains pays, se faire très vite, en dix ou vingt ans sans doute ? L'état actuel du monde ne permet qu'un « optimisme tragique »; il atteste trop la folie des hommes, leur incapacité à être sages et justes dans l'emploi de la puissance, à « super-vivre » spirituellement selon ce qu'exige leur « corps agrandi ».

Plus radicalement encore, on voit jusqu'à d'excellents esprits affectés d'une *aliénation* de principe de terrible augure : ils ne perçoivent pas de différence essentielle entre les « cerveaux mécaniques » et le cerveau humain; ils *réduisent* sociétés et personnes à ce qui est susceptible des mesures mathématiques, ils définissent l'homme comme une

2. Le physiologiste LAPICQUE a pu intituler son livre (1943) : *La machine nerveuse.*

3. Si pénible dans le récent livre de GIRARDEAU. — Les remarques faites par Jacques ELLUL, dans *La Technique, enjeu du siècle,* méritent la plus sérieuse attention.

machine à penser[4], à s'adapter et à fournir un rendement. N'est-ce pas qu'avant même l'apparition des prétendus « cerveaux artificiels », ils avaient déjà perdu le sens de l'homme ? Ils ne voyaient en lui qu'un *outil,* oui : un être *utile* dans le seul ordre de la matière et de la quantité. La cybernétique risque fort de fournir à cette conception de l'homme les moyens d'organiser toute la vie selon sa logique mécaniste. C'est de cette façon que l'homme risque de tendre vers le robot, et non point selon cette crainte naïve qu'il doive être mécanisé parce qu'il fait marcher des machines et subit leurs rythmes.

« S'adapter », un grand souci de nos contemporains. Parmi eux, combien de chrétiens, et ce qu'ils « adaptent », ce sont les réalités spirituelles elle-mêmes. Dieu merci, quand ils emploient ce mot d' « adaptation », on voit quelquefois qu'ils entendent par là beaucoup mieux que l'ajustement trop superficiel et opportuniste que proprement il signifie. Mais l'équivoque est trop dangereuse. Un glissement subreptice souvent se fait. Il importe de comprendre ce qui est en cause.

Littré ne connaît encore au mot d'autre sens que celui d'ajustement. *Ce couvercle s'adapte au vase.* Les biologistes, ainsi Lucien Cuénot, se servirent du terme pour exprimer la mise en accord d'un organe ou d'une fonction avec son milieu physique. Puis les psychologues se soucièrent de la juste correspondance des comportements ou des conduites au milieu naturel et au milieu social. Enfin les psychanalystes font ce qu'ils peuvent pour que leurs malades « s'adaptent au réel ».

4. R. Ruyer (*ouv. cit.,* p. 32) rapporte l'opinion selon laquelle l'homme devrait se définir comme « être raisonnable », et non comme « animal raisonnable », faisant abstraction de la vie et de l' « âme ». — Couffignal écrit : « Telle opération que fait l'esprit humain est réalisable par telle machine, donc cette machine peut être dite « machine à penser ». Cossa (*ouv. cit.,* p. 87) réplique : « Telle opération est réalisable par la machine, donc elle n'est pas pensée, mais automatisme mental. »

En tous ces cas, on le voit, l'acception est favorable. Pourtant une chose doit nous frapper : lorsqu'il ne s'agit plus de l'adaptation proprement dite, qui est celle d'un objet à un autre, mais de *l'adaptation* d'une machine ou des vivants non spirituels à leur milieu, elle comporte une réaction contre ce dernier, plus forte que l'assimilation à lui. « C'est maintenir un état stable, quelles que soient les circonstances extérieures...[5] Le pilote automatique d'avion maintient le cap quelles que soient les variations du vent, etc. » La plante et l'animal tendent à persister en ce qu'ils ont de spécifique, au prix de modifications secondaires, par exemple de la fourrure, des métabolismes. Mais au sujet de l'homme, il est remarquable qu'on n'ait en vue généralement, lorsqu'on parle d'adaptation, que la conformité au milieu social, à ses façons de juger et de faire. On n'entend guère par ce mot une réaction contre lui. Le milieu s'efforce toujours de réduire la personne à l'état d'individu indifférencié. En revanche, ce même milieu, parce qu'il est humain, mériterait beaucoup plus qu'une simple *adaptation* : une véritable connaturalisation spirituelle, une nouvelle naissance. De sorte que *l'adaptation,* dans le cas de l'homme, tout à la fois va trop loin et est insuffisante. Elle consiste trop dans un autre fonctionnement de l'automate, pas assez dans une nouvelle ouverture de l'esprit. Du coup, impossible que l'esprit n'en souffre dommage : à ce qu'il y a d'automatique dans le milieu l'automate se conforme.

Pour sûr, c'est important, cette *adaptation.* Il faut la faire, au lieu que l'automate, remonté pour certaines conditions de fonctionnement, continue à marcher comme si de rien n'était lorsque changent ces conditions. Ne me faites pas dire que cela n'importe pas ! Mais il est navrant de voir que l'on ne se soucie guère que de cela, qu'on y sacrifie l'essentiel, par rapport à quoi « adaptation » et refus d' « adaptation » doivent se juger, se mesurer et s'accomplir : la nouvelle naissance, selon les nouvelles conditions de vie, aux

5. Cossa, *ouv. cit.,* pp. 13-14. Chez l'animal, cette fonction est commandée par le cervelet, *ibid.,* pp. 31-34.

constantes réalités spirituelles qui nous commandent, et tout aussi bien la nouvelle naissance à nos nouveaux frères en vertu de ces mêmes réalités. Si l'on rejoignait plus réellement les autres selon Dieu, on ne se soucierait pas tant de l'*adaptation* : ce qu'il en faut se ferait de soi-même.

Le mal apparaît à l'extrême dans trop de cures psychanalytiques. « Adapter au réel », pour tels médecins utilitaristes à l'américaine, c'est obtenir que le patient devienne aussi vulgaire, voire immoral, que le milieu où il vit. D'autres analystes pensent qu'ils ont au contraire pour tâche de mettre leur patient en mesure de se reconstruire, de se perfectionner, dans la ligne de son moi idéal[6]; cela comporte à l'égard du milieu des réactions justes, c'est-à-dire qui tiennent compte objectivement à la fois de la mentalité des partenaires telle qu'elle est et des exigences du moi idéal. Alors ce malade sera guéri; alors il franchira le seuil de la personnalité et de l'âge adulte; il atteindra par les autres, au delà de leurs *moi* empiriques, leur *moi* profond. A ce dernier il ne saurait jamais être question de *s'adapter*. On ne peut qu'y *naître* et, de cette communion, les autres aussi reçoivent comme une nouvelle naissance. Tout au contraire, l'adaptation, telle que nous la voyons encouragée aujourd'hui, dans la plupart des milieux et en quoi que ce soit, illustre un redoutable avertissement de Nietzsche : « Toute communion rend commun. » Ce mot-là, le chrétien, ou simplement l'homme qui vit par l'esprit, par le *cœur*, a précisément pour tâche de le faire mentir. L'homme d'aujourd'hui — sans nullement en excepter le chrétien — semble d'ordinaire prendre son parti de cette réduction à un dénominateur commun. On dirait que c'est à ses yeux une loi inéluctable de la nature. Et même il devient agressif quand on tâche d'obtenir en quelque milieu la communion par en haut, par le dedans. Il y a décidément un pharisaïsme du

6. A ne pas confondre avec le « sur-moi ». Ce dernier est une sorte de mécanisme non critiqué, hérité de la petite enfance, fait des préjugés qu'on a reçus de son milieu. Le « moi idéal » est l'idée de l'être meilleur que l'on doit devenir en vertu des convictions d'une conscience adulte et éclairée.

médiocre aussi dur et méchant que celui de l'excellence.

Contraste saisissant : cet entraînement aux adaptations grossières s'exerce souvent dans les milieux mêmes où l'on s'intéresse spécialement aux réalités spirituelles qui affleurent dans nos remarques. Nous sommes admirablement éclairés sur elles depuis vingt ans par les philosophes qui ont étudié la personne humaine. Nommons seulement, pour réveiller tels ou tels souvenirs de lecture, Maritain, Mounier, Madinier, Nédoncelle, Guitton, de Greef, Jean Lacroix, Ricœur. Il serait temps de faire profiter les conduites réelles des lumières qu'ils ont répandues. Il est grand temps de s'inquiéter des adaptations qui ne sont qu'adaptations. Ce prédicateur, par exemple, *s'adapte à son auditoire.* Qu'est-ce à dire ? Il gauchit maladroitement une pensée abstraite, selon la mentalité qu'on est convenu de prêter à ses auditeurs ; il la pare, croit-il, d'agréments à leur goût. Quel mal il se donne pour n'être que l'écho de certains préjugés de ces gens, au lieu de devenir la voix du meilleur de ces âmes et de leur grâce ! Si vous ne *renaissez* pour de bon, du dedans, selon le mouvement vital des autres, ne prétendez pas entrer dans leurs cas ! Vous leur faites injure. Et le pire qui puisse arriver serait qu'ils en fussent contents. « Étant peuple naturellement, écrivait Péguy[7], je n'exècre rien tant que de le faire *à la populaire,* et ceux qui le font *à la populaire.* Ceux qui le font *à la peuple.* »

Je rencontre quelqu'un d'une paroisse dont les fidèles sont arrivés à obtenir le changement de leur curé. « Vous n'êtes pas fâché de voir partir l'abbé X, lui dis-je. — Sûrement pas ! Mais, vous savez, dans les derniers temps, il avait fini par s'adapter au caractère de nos gens. » Ah ! le bel avantage de réussir à s'adapter lorsqu'on ne réussit pas la communion de cœur ! Et tant de personnes qui *se penchent sur* une situation, sur un problème, et n'y *entrent* pas ! Tant qui ne s'adaptent aux formes de vie qu'en ce qu'elles ont de plus passager ! Elles méritent bien le dégoût de l'équipe suivante. Dix ans suffisent pour que tout leur tra-

7. *Solvuntur objecta. Jean-Marie Comte Hugo,* édit. in-8°, pp. 270-271.

vail n'ait produit que le scepticisme à l'égard de leurs jeux, qui sont entièrement au régime du relatif, et à l'égard de l'esprit dont ces jeux se réclament en principe mais qu'ils trahissent réellement. C'est aussi d'une sorte de scepticisme foncier que procède à leur insu leur action : réellement, si leur souci est trop celui de l'adaptation, ils ne croient guère qu'à des formes qui passent. Ils n'ont de norme qu'un état de choses donné. Ils y appliquent petitement des recettes. Ils s'interdisent et ils empêchent la création.

Pour sûr, il faut œuvrer sur le plan horizontal du temps. Mais toute la question est de savoir si l'on est un animal plat qui y colle, ou si l'on vit en chaque point de sa ligne comme à l'intersection de la verticale, celle de la hauteur infinie de Dieu et de la profondeur insondable du cœur humain.

Revenons à ce que le P. Dominique Dubarle a appelé la « cérébralité mécanique. » Une certaine machine américaine peut faire *à la seconde* seize mille additions ou soustractions, ou quatre mille multiplications de dix chiffres. Elle peut être transformée en traductrice. « Alors que le cerveau humain s'embrouille dès qu'il jongle avec une dizaine de facteurs, le cerveau électronique ignore cette limitation. Fournissez-lui toutes les données d'un problème économique, les statistiques des années précédentes relatives à la production, au prix de revient, aux exportations-importations, etc., elle vous dira combien il faut vendre le kilo de blé pour assurer une équitable répartition des charges du producteur et du consommateur[8]. » Qu'est-ce qui se trouve si prodigieusement développé ainsi ? Les fonctions serviles de l'intelligence. De quoi la machine est-elle incapable ? Très précisément de l'intuition et de la conscience réflexive. Cette dernière est excellemment caractérisée ainsi par le P. Aug. Valensin[9] : « L'homme, se repliant sur lui-même, perçoit qu'il perçoit, connaît qu'il connaît, pense

8. Moretti, *Études*, 1955, p. 205.
9. Cité Cossa, p. 93.

qu'il pense et délibère de penser. » Intuition et conscience réflexive sont les deux aspects corrélatifs de la présence de l'esprit à soi-même, laquelle s'accomplit dans la présence de cet esprit aux êtres. Grâce à cette présence de soi, il est capable de véritable *intégration* et non d'addition matérielle. Sa pensée change son être même : s'y *intègre*. Il est capable d'assimiler en *être* son *avoir*. Alors il progresse. Il devient. Concrétisant en idées et en œuvres ce devenir, ce progrès, il invente.

Tandis que beaucoup de nos contemporains vacillent à force d'émerveillement devant les robots, se disant : « L'homme n'est qu'une machine lamentablement imparfaite », — notre risque est, au contraire, de mépriser en nous les fonctions serviles que les machines réussissent tellement mieux que nous : collecte d'informations, opérations mathématiques et logiques, contrôles et régulations automatiques. Certes, chargeons-les autant que possible de ces besognes. Mais il serait très dangereux de ne prétendre qu'à l'activité proprement spirituelle de l'esprit. Elle ne peut s'affranchir de sa « condition charnelle. » Nous venons de rappeler qu'il lui est essentiel de procéder selon un mode réflexif ; mais ce mode n'est correct qu'au régime des patientes informations et de la très humble logique.

Ce jeu de l'automate et de l'esprit, que nous venons de voir s'engager dans la ligne de la pensée, se poursuit dans l'ordre de l'action d'une façon plus remarquable encore : dans la délibération, puis le jugement de ce qu'il convient de faire, enfin la décision elle-même. Ce sont les trois grands actes de ce qu'on appelle traditionnellement la « prudence ».

Mais on ne peut plus employer ce mot sans explications, puisque la mentalité précautionneuse des derniers siècles lui a fait signifier son propre comportement avare et peureux[10]. Traditionnellement, la « prudence » est la vertu de discernement et d'impérium qui gouverne la vie. C'est la vertu du pilote, menant le navire avec autant d'audace qu'il

10. Rappelons le remarquable « Cahier de La Vie Spirituelle », *Prudence chrétienne*, 1948, qui rectifie ces déviations.

faut. Le pilote, *Kubernétes* : c'est donc bien la démarche de cette vertu-là qu'il faut comparer à la *cybernétique*.

Pourquoi donc *une Vertu* ? Ne suffit-il donc pas d'enregistrer les informations, de les combiner raisonnablement entre elles, avec, au besoin, toutes sortes d'adaptations, de voir la conclusion qui en résulte, comme, tout à l'heure, la machine nous disait le prix du kilo de blé ? Précisément, ce que méconnaît une telle façon de voir, c'est ce qui fait la valeur irremplaçable de l'homme. Il s'agit pour lui de bien plus que de s'adapter à une situation : il s'agit d'accomplir une destinée. En chacun de ses actes, son appréciation est commandée par le sens intime, vivant, de la fin qu'il poursuit. Ce que nous disions de ses pensées : qu'elles s'intègrent à lui, qu'elles le changent et le font devenir, est vrai de tous ses actes. Son être s'en trouve qualifié. Aussi — disons-le tout de suite, mais il y faudra revenir — est-ce *leur qualité* qui importe au premier chef, et la grande affairè, c'est qu'ils ne le trahissent pas, qu'ils soient conformes à son exigence du bien. Il traduit cette exigence en des idées plus ou moins nettes et formulables, il l'éclaire et la rectifie par la considération de la loi, mais ce n'est là que l'aspect intelligible d'un élan de sa vie qui va vers cet accomplissement et dépassement de soi qu'on appelle la béatitude. L'homme est bien plus qu'une machine à jouir et à réussir, il est un amour sans mesure. Quand il se demande, dans une situation donnée, ce qu'il doit faire, son problème, certes, est de répondre aussi objectivement que possible aux requêtes de ces données, mais la signification même de ces requêtes est différente pour deux hommes différents, selon le sens qu'ils ont de leurs destinées. La fin que, vitalement, ils poursuivent est inscrite en eux dans l'orientation de leur désir. Cette orientation est plus ou moins droite et forte, plus ou moins libre. Concrètement, elle est d'autant plus libre qu'elle est moins contrariée par des passions fâcheuses et mieux servie par ces passions et appétits rectifiés qu'on appelle les Vertus. On juge selon ce qu'on est. L'inventeur de la machine et celui qui s'en sert l'ont montée et la font marcher selon la fin déterminée qu'ils se proposent ; mais la

vue de cette fin est en eux et nullement en elle : si l'on tient à comparer l'homme à une machine, il en est une qui s'invente elle-même (ou se détraque) à mesure qu'elle fonctionne, selon *l'intention* de sa fin (bonne ou mauvaise) qui rend cette fin actuelle au plus intime de soi. Que l'homme discerne les données d'une situation, qu'il délibère à leur sujet, qu'il juge de la décision à prendre, qu'il engage l'action[11], toujours, s'il est vraiment homme, il renouvelle le sens de cette qualité dans son attachement foncier ou bien dans la fidélité de son amour. Comme l'ouverture de son désir est infinie, c'est indéfiniment qu'il trouve en cette présence vivante de sa fin le principe actif de sa propre invention, de sa renaissance aux êtres et à soi-même. Faut-il rappeler que, pour le chrétien, ce Bien infini n'est pas une idée abstraite, il est Quelqu'un, il a pris un visage. Et il lui est source toujours jaillissante de lumière, d'amour et d'énergie. O Vie de notre vie!

C'est très précisément dans le jugement par quoi se conclut la délibération que la liberté se joue. La machine ne *juge* aucunement, car elle n'a pas en soi de norme à laquelle se référer. Elle ne choisit pas, elle calcule le résultat d'une opération statistique. L'infini de notre visée nous ouvre un champ sans mesure : aucun objet en ce monde ne pourra jamais le boucher aux yeux de notre esprit, si eux-mêmes ne se ferment pas. Le secret dernier de notre liberté est dans ce pouvoir qui est le nôtre de comparer à rien de moins que l'infini quoi que ce soit qui risquerait de nous séduire.

Évidemment, cette liberté de principe sera en fait d'autant plus grande et d'autant mieux assurée que cet infini sera plus réel à nos yeux, exercera davantage sur nous son attrait, que nous lui serons plus vitalement accordés. Une très noble idée de Dieu, si elle n'est rien qu'une idée, ne soutiendra pas la concurrence de n'importe quoi qui nous trouve secrètement complices pour nous capter. Une efficace

11. C'est par cette dernière formule que le P. Raulin rend, excellemment, l'idée de l'*imperium*, qui est l'acte principal de la prudence : *Initiation théologique*, t. III, p. 702.

technique de liberté spirituelle revient donc à développer notre sens intime de Dieu et à rendre plus réel cet accord vital avec lui qui doit s'accomplir dans toutes les profondeurs de notre âme et dans tous les sens où nous pouvons avoir à nous porter. Ces énergies vives de notre élan vers la vie plus abondante, et rectifiées par le sens de Dieu, ce sont, encore une fois, les vertus. Si elles sont bien vivantes en nous, notre jugement sera spontané et sûr comme un instinct pour nous faire inventer, dans la diversité des situations, l'acte en lequel se concrétisera notre infini désir. La mesure de l'acte, telle que la fixera ce jugement, ne sera jamais une sorte de moyenne entre les diverses données brutes, telles que peut les combiner une machine : parmi les données déterminantes, entre en cause la vocation personnelle.

Enfin la décision, l'impérium, est comme un *fiat* créateur, jailli de nos profondeurs et qui nous engage. Emmanuel Mounier en a dit admirablement[12] : « Elle est un commencement dans l'être et l'affirmation d'un Je... Aucune proportion de motifs et de mobiles, d'influences et de puissance ne peut épuiser sa réalité transcendante. Elle n'est pas en effet un acte dans la personne, elle est la personne en acte, tout entière concentrée sur une affirmation créatrice de bien ou de mal, de vérité ou d'amour ; elle est la personne répondant « présent » à un appel du monde et s'engageant à la vie et à la mort dans la réponse qu'elle lui donne. »

Nous espérons avoir dégagé les grands principes de vie qui doivent faire de ces engagements des éveils spirituels, de nouvelles naissances.

12. *Traité du Caractère*, p. 433. — Il cite (p. 473) Pierre Janet, « Un acte n'est volontaire que par sa nouveauté ».

II

MONTER SPIRITUELLEMENT L'AUTOMATE

Considérons donc ces *Vertus* qui sont dans toutes nos puissances d'action comme une marque de l'esprit pour les accorder à Dieu. C'est en elles que s'accomplit la combinaison de l'esprit et de l'automate.

Elles constituent une sorte de mécanisme, et il faut qu'elles en aient le fonctionnement régulier, relativement autonome, quelque peu aveugle. L'esprit lui-même veut qu'il en soit ainsi : pour « que nos actes n'exigent pas un nouvel effort chaque fois qu'ils se renouvellent[13] », — pour accroître notre habileté dans le service que nous avons à assurer, — pour libérer l'esprit et lui permettre d'aller de l'avant. Tout un régime régulier est indispensable à la vie spirituelle, avec ses bases et ses structures, qu'il faut sagement établir et auxquelles on ne doit jamais manquer. Nous espérons montrer bientôt comment il lui revient de jouer dans la spiritualisation des profondeurs de l'âme, dans leur christianisation, un rôle nécessaire que la légèreté d'aujourd'hui méconnaît gravement.

Mais les habitudes de l'homme vraiment homme ne sont jamais de simples automatismes. L'esprit qui les a montés — nous allons reparler de cela — veille discrètement en eux sans cesse. Ce serait une vue très fausse que de se figurer comme deux étages de la vie humaine : l'un abandonné au fonctionnement de mécanismes autonomes, l'autre qui serait celui de l'esprit en sa libre nouveauté. Réellement, pour le psychologue, il y a hiérarchie de structures. L'expérience spirituelle atteste que nous pouvons bel et bien accroître la maîtrise de nos *habitudes*. Nous voyons inscrite jusque dans le système nerveux de l'homme, qui est — on ne sait du reste trop comment — l'instrument de son activité spirituelle et psychique, la loi d'intégration selon laquelle les

13. Mennessier, *Initiation théologique*, t. III, p. 232.

fonctions inférieures dépendent étroitement des supérieures : certains automatismes qui relèvent des corps opto-striés sont rendus impossibles chez l'homme par des lésions du cerveau supérieur, alors que chez le chien ces lésions ne les troublent que momentanément. Autrement dit, les centres de l'automatisme apparaissent en nous sous une dépendance immédiate et nécessaire des centres de l'activité volontaire.

Cette exigence primordiale d'intégration, ainsi accusée à la fois dans l'esprit et dans les structures nerveuses, nous retient d'insister sur la distinction que l'on peut faire entre *habitus* et *habitude*. Cette distinction correspond assurément à quelque chose de réel et d'important. Chacun de nous s'équipe d'une foule d'*habitudes,* comme sont les mécanismes nécessaires à la marche, à l'écriture ou à la parole, ceux d'un itinéraire quotidien ou d'une occupation coutumière ; ils deviennent aussi automatiques que de respirer et de digérer. D'autre part, nous pouvons acquérir des qualités qui sont des emprises plus immédiates de l'esprit et ont une valeur plus spirituelle : ainsi un art vraiment supérieur de chanter, ou la tempérance, grâce à laquelle nous trouvons spontanément (même dans des cas inattendus) la mesure qui convient à notre dignité d'hommes dans le manger et le boire. On peut désigner cette seconde espèce d'*habitudes* par le terme scolastique d'*habitus*. Ce qu'il y a d'intéressant dans cette distinction, c'est qu'elle attire notre attention sur la différence de nos conduites, selon que prédomine en elles l'automate ou l'esprit. Nos exemples font sentir que l'une ou l'autre prédominance peut être excellente. Mais il ne faut pas durcir cette distinction. Plus on réfléchit sur les observations, plus on voit la difficulté de la préciser. Mieux on comprend que les anciens aient pu si aisément s'en passer [14]. L'idéal est certainement que nos *habitudes* — quelque automatiques qu'il leur faille être — soient le plus possible des *habitus* : les plus dociles à l'esprit. L'esprit doit rectifier même notre respiration (nous comptons y insister bientôt). Dans l'autre sens, on doit tenir à ce que les *habitus* spirituels

14. Ils ne disposaient que du terme d'*habitus*.

demeurent homogènes au sensible. Sinon ils se dessèchent : piètres poésie, art et vertu des soi-disant « spiritualistes » ! Qui veut trop faire l'ange devient la victime d'un automatisme de l'esprit lui-même. Ne distinguons pas non plus les *habitus* des *habitudes* en ce que les premiers seraient *plus stables* que les seconds, parce qu'en dépendance plus directe des synthèses supérieures[15]. Sauf lésions corporelles, les mécanismes de la lecture ou de l'écriture sont aussi stables qu'une science ou une vertu. Ils le sont d'une autre façon. Tandis que la vertu ou la science est solidaire immédiatement de toute la vie de l'esprit, l'habitude motrice tient à des « synergies » qui s'organisent entre groupes cellulaires. Bref, la distinction des *habitudes* et des *habitus* ne devrait pas être employée tellement pour désigner des fonctions différentes que pour dire si chaque fonction est assurée d'une façon plus ou moins spirituelle ou automatique. Nous ne déclarerons pas purement et simplement que l'art du dessin est un *habitus* et bien tailler le crayon une *habitude*, mais que cet art était à l'état de parfait *habitus* chez Matisse et qu'il reste à celui de servile *habitude* chez tel manœuvre du crayon, si fier de son exactitude. L'important est de tendre vers la plus parfaite *intégration*, d'assurer la présence la plus vive de l'esprit le plus libre, réanimant continuellement les mécanismes qui risquent d'imposer leur répétition trop aveugle, — maintenant une attention virtuelle aux automatismes en lesquels il faut que se consolident les procédés corrects, — reconnaissant les moments où doit rejaillir la spontanéité. « Si les habitudes vivantes, dit encore Mounier[16], sont un instrument de l'action créatrice, l'homme d'habitudes est un malade qui marche vers la mort spirituelle... Il n'a de goût que pour les résultats acquis, les idées reçues, la régularité de son temps. Les moralistes sont moins sévères pour lui que pour l'homme de l'instinct, et cepen-

15. Ainsi fait Dwelshauvers, dans son remarquable livre *L'Exercice de la Volonté*, p. 39, à la suite de Dom de Roton.

16. *Traité du Caractère*, p. 422.

dant il tend à se fixer plus bas que l'animalité, dans l'automatisme des mécanismes matériels. »

Au fond, le secret est toujours dans la réouverture du *cœur*, dans ce renouvellement du regard aimant sur Dieu, grâce auquel l'esprit retrouve son inspiration, sa liberté. Qu'il se porte alors sur quelque objet de l'activité à l'égard duquel il doit monter de bonnes habitudes — pensons par exemple à la netteté de l'attitude, à la correction de la tenue —, il éprouve que, du même mouvement, il lui est aisé de débloquer ce qui est raide, de rectifier ce qui est défectueux, d'affermir ce qui est vague et mou. Nous autres, chrétiens, devrions, à longueur de vie, expérimenter ce que signifie le primat de la charité, et qu'il doit être *universel* : pas un acte qui n'acquière sa qualité, accompli en vertu d'un réveil *actuel* de l'amour divin. Authentique, cet amour ne se substitue en rien aux intérêts qui doivent se porter, diversifiés, sur les diverses choses. Loin de s'en passer il s'y applique. Il les rend plus forts, plus précis, donc plus efficaces, enracinant davantage des habitudes mieux rectifiées, et tout à la fois il les empêche de se durcir, il les *ouvre*.

Un texte étonnant va nous faire sentir le contraste entre cette conduite de l'âme libre et l'art d'agencer des automatismes d'asservissement. « Au noviciat, écrit une religieuse anonyme, on observera le silence parce que la Règle le demande, parce qu'on a été repris d'y avoir manqué, etc., tous motifs assez extrinsèques. » Ah ! certes oui, très *extrinsèques*. A quoi bon un silence qui ne procède pas directement de l'amour, qui n'est pas une soif de l'amour lui-même ? *Pourquoi* donc la Règle le demande-t-elle ? *Pourquoi* est-on repris quand on y manque ? Est-ce donc arbitraire ? Et si cela ne l'est pas, va-t-on, durant tout le noviciat, ou du moins pendant des mois ou des semaines, se tendre à observer cette coutume, sans la comprendre, sans goût, par conformisme, sans âme ? « Peu à peu, poursuit notre pédagogue, on voudra garder le silence parce qu'on vise à acquérir la vertu, à être une bonne religieuse, bien obéissante ; le motif est déjà plus élevé bien qu'il ne dépasse pas

le stade de la prudence rationnelle. » Vous voyez ici le dommage que subissent les âmes lorsqu'elles se figurent que les distinctions de la théologie — ici celle du « naturel » et du « surnaturel » — marquent des étapes successives de la vie. Voilà qu'elles construisent, et jusque dans un noviciat religieux, une vie de « prudence rationnelle » — combien satisfaite du reste de réaliser ses abstractions. Voilà un de ces beaux cas, fréquents dans le monde moderne, où l'on ne doit pas seulement lire le mot de Pascal comme il est écrit : « automates autant qu'esprits », mais, terriblement : « automates en tant qu'esprits ». Le mécanisme logique marche tout seul et se substitue à la vie. *Que son contenu conceptuel concerne les choses de Dieu, cela ne fait pas de la vie spirituelle : cela risque plutôt de tarir cette vie.* « Puis, continue cette savante théoricienne des degrés vers la liberté du Saint-Esprit, viendra un temps où ce sera purement par amour pour Notre-Seigneur, afin de lui offrir cette marque de fidélité, qu'on évitera tout manquement au silence. » Était-il difficile de commencer par là ? Quand le Seigneur n'est pas l'*Alpha,* on n'arrive enfin à lui comme *Oméga* qu'après s'être singulièrement durci, dévié, fermé. C'est miracle si on parvient alors à le reconnaître autrement que sous le mode de ce durcissement et de cette fermeture. « Enfin, termine notre guide, plus ou moins tôt, arrivera le moment où le silence ne sera plus le fruit d'un effort, mais la conséquence d'une intime union avec Dieu. » Il y a quelque chose de vrai dans cette dernière remarque : le silence qui procède d'une union stable à Dieu ne saurait, en règle générale, régner dès le début de la vie religieuse sans être troublé par des saillies du tempérament. Mais le sens de cette union doit être au principe même de la conduite. Lui seul donne à cette conduite sa signification et sa valeur, la préserve des déviations et de la déformation professionnelle. Cette dernière est toujours causée par la myopie de l'esprit, qui meurt dans la *lettre* des moyens, faute d'y maintenir vif l'*esprit* de la fin. Seul le sens de cette union à Dieu rend facile ce qui n'a de sens que pour elle. Afin que la liberté soit au terme, elle doit être au principe.

Monter l'automate spirituellement et pour l'esprit comporte essentiellement le souci de la *qualité* des actes dont on espère qu'ils engendreront des habitudes. Nous comprendrons seulement toute la portée de cette remarque lorsque nous aurons pris conscience de la valeur « symbolique » de ces actes, et c'est une étude qu'il nous faut ajourner, cet article étant déjà trop long. Nous ne pouvons ici que prévenir d'un prolongement, d'un retentissement d'immense importance de cette loi : *l'homme spirituel veille à la qualité de ses actes*. Comme nous avons insisté sur le principe de cette qualité, qui est l'ouverture de l'esprit, et précisément celle qu'assure la dilection, il va sans dire qu'il ne s'agit pas de calligraphier sa vie. Mais en notre temps les vies sont couramment au régime du cafouillage. Si quelque appareil permettait de les faire voir sous l'aspect de tissus, nous avons souvent lieu de craindre qu'elles apparaîtraient comme d'affreux chiffons, lacérés et brouillés indignement par un fouillis confus de faux plis. Ces plis se sont formés au gré des sollicitations anarchiques du monde moderne. Aucune discipline sérieuse n'en préserve, ni ne leur substitue un réseau de belles orientations nettes et fortes, qui permettraient aux puissances de l'âme de *se composer*. Nous comprendrons mieux la gravité du mal si, comme nous l'espérons, nous pouvons bientôt réfléchir sur les conditions d'une « concentration » efficace. Ranimer le sens de la qualité des actes est une des tâches primordiales qui s'imposent aux maîtres spirituels.

Une vie doit « s'organiser de plus en plus en vertu de l'appel hiérarchisant du bien »[17]. L'ordre chrétien des choses s'imprime peu à peu dans l'âme en vertus. Selon les vocations — celles des familles spirituelles et les vocations personnelles — un élan orienté doit s'affirmer. C'est lui qui donne à une vie son *caractère*, c'est grâce à lui qu'elle a, pour ainsi dire, *du style*. Le contemplatif se remet dans le mouvement de fond qui ramène son regard aimant sur Dieu.

17. Mennessier, *Initiation théologique*, t. III, p. 235.

Le militant se ressaisit dans le dévouement à la cause qu'il sert. Un tel élan majeur fait prédominer son orientation en ce que Mounier appelle les « tâtonnements prospectifs », par lesquels commence toute acquisition d'habitudes. Ce doit être un de nos soucis tout au long de notre vie de reconnaître le *sens* qu'elle doit prendre et de voir si nous nous équipons bien des dispositions qui construisent, dans cette ligne où Dieu nous engage, des personnalités efficaces.

Enfin les actes qui engendrent une habitude heureuse ne sont pas seulement des actes qui ont leur qualité et qui se répètent dans le même *sens,* celui de la *vocation*. Ils doivent avoir cette qualité *avec force*. Cette force tient, d'une part à la conviction vitale avec laquelle ils sont émis, et d'autre part à la netteté de la conscience que l'on en prend, de la visée qui les commande. A l'extrême, un seul acte très lucide et très fervent suffirait à imprimer définitivement une habitude. Mais à l'ordinaire, les dispositions s'enracinent par l'alternance d'actes forts, donnés quand des circonstances particulières y invitent, et d'actes détendus, qui doivent être la règle pour assurer la qualité habituelle : la qualité n'est qu'exceptionnelle dans la tension. Notre organisme spirituel croît ainsi à la façon des plantes, qui poussent par élans discontinus, préparés par des périodes où elles recueillent leurs forces. Cette détente vertueuse n'est pas le relâchement médiocre. Elle doit être l'état coutumier de l'homme, et sans doute est-ce lui qui caractérise le mieux une conduite sage. Il mérite d'être très spécialement considéré.

III

LA DÉTENTE VIVE

Nous oscillons d'ordinaire entre deux états également fâcheux : le relâchement et la tension. Dans l'un, notre conscience somnole, notre ferveur s'attiédit et notre force défaille. Que nous nous en apercevions et réagissions, le plus souvent c'est pour nous raidir. *Nous tendre*, au mau-

vais sens du mot, c'est dépenser plus de force, particulièrement nerveuse, que l'acte à accomplir n'en requiert. Cet excès s'accompagne fréquemment d'une restriction du champ de la conscience, presque jusqu'à l'inhibition.

Entre ces deux états défectueux, celui dans lequel nous devrions nous renouveler toujours peut être appelé l'état de *détente vive*. Nous espérons montrer dans un prochain article, quelles admirables possibilités lui offre la physiologie de notre système musculaire — possibilités aujourd'hui méconnues en Occident pour notre grand dommage spirituel. Corrélativement, si nous considérons l'esprit, c'est à ce même état qu'il engage. L'acte spirituel est vie, est éveil, mais l'esprit en acte de connaissance ou d'amour, loin de causer tension et fatigue, est source de jouvence ; nous nous rafraîchissons et nous refaisons nos forces dans son jaillissement, parce qu'il est incorruptible.

Comme la détente vive est donc également naturelle à notre esprit et à notre chair, nous ne nous étonnerons pas de constater qu'elle est aussi notre état normal dans les autres domaines. On pourrait le montrer quant au système nerveux. Cela est patent dans le psychisme. En langage traditionnel, le fait est impliqué dans la doctrine du rapport des passions et des vertus. Ces dernières sont la fermeté, la souplesse et l'harmonie communiquées par l'esprit au monde des passions. Sans elles, ce monde est le jouet du laisser-aller et de l'agressivité sans mesure : du « concupiscible » et de « l'irascible » non rectifiés. Elles y mettent l'équilibre. Elles ont la vivacité des deux sources vives qu'elles unissent, la tendance naturelle et l'esprit, mais cette vivacité est détendue, parce que les vertus sont stables, et parce que la connaturalité au bien les épanouit dans la complaisance joyeuse qu'elles prennent en ce bien. L'état pacifié de la psyché, la fameuse *apatheïa* des Pères grecs, n'est nullement apathie : elle est la détente heureuse de l'âme en qui tout se met d'accord sous le rayonnement vif de la dilection !

La détente vive comporte, et seule elle permet, la continuelle reprise en sous-œuvre des mécanismes qu'on a mon-

tés. Pour sûr, on ne peut résoudre jamais d'une façon parfaitement satisfaisante l'énigme que nous formulions au début de cet article. Du moins a-t-on le plus de chances, par la conduite que nous indiquons, de spiritualiser l'automate, si bien que nous n'ayons pas à nous soucier d'accroître ou de réduire son rôle. Ses mécanismes ne sauraient trop s'affermir, si le cœur est dilaté, la conscience lucide, si l'intérêt se renouvelle pour les personnes auxquelles nous tentons de naître, pour les situations et les choses où nous aimons à renaître, si nous « refusons de nous imiter nous-mêmes », ce qui est, comme l'a dit Étienne Borne à propos du P. Maydieu[18], « une des formes de la liberté de l'esprit », — si l'allure du composé humain est détendue et souple. Cette dernière condition, essentielle, va requérir bientôt notre attention. Disposition « oblative », bienveillante, souci d'être positif en toutes choses, — alors qu'un peu d'attention fait apercevoir que l'on *négative* très souvent. Assiduité à faire d'une façon parfaitement consciente et volontaire les actes qu'assurent des automatismes corrects, à multiplier les actes qui rectifient les automatismes défectueux, et ceci dans la plénitude de la dilection et de telle béatitude évangélique contraire aux dispositions regrettables. (Par exemple, si l'on est sujet à l'impatience, on renouvelle en soi cette douceur du Christ qui procède d'un esprit filial envers le Père des Cieux et reconnaît ses attentions dans les choses contrariantes.) Ainsi assurons-nous au mieux ce « détachement des attaches » que recommande à si juste titre un spécialiste de la déformation professionnelle[19].

Et la mystérieuse *cybernétique* de nos profondeurs, comment est-ce qu'elle aussi fonctionnera d'une façon favorable ? Pour sûr, ce que nous avons dit ne suffit certainement pas à nous l'assurer. Comment les décisions de « la conscience-éclair » seront « le plus haut choix et non l'abandon du choix »[20]; comment les lumières naîtront de nos

18. *Le Monde* du 4 mai 1955.

19. Le Dr Bize, dans une conférence de l'Institut Technique des Administrations publiques, octobre 1951 (polycopié, Bibl. Nat., 4° R. 6476).

20. Mounier, *Traité du Caractère*, p. 426.

nuits ; comment nos forces inconscientes, au lieu de jouer en pulsions désordonnées, seront des énergies inspirées et disponibles ; comment notre cœur veillera lorsque nous dormirons ; comment enfin nous nous disposerons le mieux à l'action des dons de l'Esprit, — il ne saurait être question d'en dire ici le peu qu'on en sait. (Hélas ! le peu de *savoir* exige toujours beaucoup de *dire,* pour dissiper tant de malentendus !) Mais il faut en terminant évoquer l'existence de ces cybernétiques-là : de ces mécanismes auto-contrôlés, auto-dirigés, d'un autre ordre que celui de l'automate. En eux, l'extrême liberté ! En tout cas l'élémentaire sagesse de conduite que nous suggérons leur est normalement nécessaire, ils la souhaitent, elle leur est propice.

fr. Pie-Raymond Régamey, O.P.

Que ta volonté soit faite

Le chapitre trois de la Genèse[1], le début de la Révélation, fait dire au tentateur d'Adam et d'Ève, les premiers-nés du Père : *Vous serez comme des dieux, connaissant le Bien et le Mal.* Décidant du bien et du mal, vous dictant votre loi à vous-même, pourrait-on commenter peut-être sans trahison, faisant votre volonté personnelle et non celle de Dieu.

Au milieu du XX^e^ siècle, Sartre, dans *Les Mouches,* oppose Oreste — l'homme, l'un de nos frères, dans une des formes de sa révolte — à Jupiter — le maître des hommes et des dieux — sous des images mythologiques, le Très-Haut, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, notre Seigneur et Père.

> *Oreste à Jupiter* : ... il ne fallait pas me créer libre.
> *Jupiter* : Je t'ai donné la liberté pour me servir.
> *Oreste* : Il se peut, mais elle s'est retournée contre toi et nous n'y pouvons rien, ni l'un ni l'autre... à peine m'as-tu créé que j'ai cessé de t'appartenir[2].

Un peu plus loin, Jupiter déclare : « Je te hais. » Alors, Oreste, hautain, presque dominateur : « Prends garde, tu viens de faire

1. *Gn.*, 3, 5.
2. J.-P. Sartre, *Les Mouches,* Gallimard, Paris, 5^e^ éd., p. 132.

l'aveu de ta faiblesse. Moi, je ne te hais pas. Qu'y a-t-il de toi à moi ? Nous glisserons l'un contre l'autre sans nous toucher, comme deux navires. Tu est un dieu et je suis libre ; nous sommes pareillement seuls...[3] »

En quelques millénaires, le révolté a singulièrement affiné et maîtrisé l'expression de son insolence. Jugé hier, courbé sous la malédiction, chassé ignominieusement du jardin par le chérubin à l'épée de feu, aujourd'hui, il se redresse, il toise son antagoniste.

L'Oreste de Sartre, certains pécheurs nos frères, dont Camus a dessiné quelques émules dans *L'Homme révolté,* traitent Dieu d'égal à égal et semblent marquer des points contre lui. Infantilisme rageur qui veut s'en laisser accroire ? Sans doute. Il aboutit « à l'exil », « hors de la nature » et de soi-même, « au delà du désespoir ». Mais il campe le problème de la liberté dans une lumière crue, la coexistence de ces deux vouloirs qui ne coïncident pas nécessairement et qui peuvent diverger jusqu'à des oppositions irréductibles : Dieu ou Satan. Librement créé par l'amour du Père des cieux, cet enfant de Dieu que nous sommes peut exploiter l'héritage reçu pour se retourner contre son créateur. Il peut détruire dans l'écartèlement et la rage, non certes le Tout-Puissant hors de ses atteintes, mais l'image en lui de Celui dont il tient tout, les forces mêmes qu'il exploite. Ce faisant, le rebelle se détruit lui-même. A peine créés, cesserions-nous vraiment d'appartenir à Dieu ?

La volonté divine ne pourrait-elle donc jamais s'accomplir sur la terre comme au ciel ? Cette demande du Seigneur Jésus serait-elle irréalisable ? Non, il est une dépendance impossible à détruire. Mais il nous est toujours loisible de refuser ou d'accorder avec ou sans réserve ce don de nous-même que le Père a voulu attendre librement de nous.

> Qu'est-ce qu'un salut, en effet, qui ne serait pas libre ? Une béatitude d'esclaves ou de mécaniques ? Aime-t-on à être aimé par des machines ou des esclaves ?
>
> Le meilleur moment pour un père, n'est-ce pas quand ses fils,

3. J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 135.

devenus hommes, l'aiment (le traitent), pour ainsi dire en connaisseurs d'homme à homme. Librement — gratuitement... Rien ne vaut pour lui un regard d'homme qui se croise avec un regard d'homme [4].

Si faibles ou chassieux que soient nos regards, ils sont cependant un reflet de sa lumière. Son triomphe n'est-il pas que, sans prétendre l'apprécier en connaisseur — nul n'est vraiment « connaisseur » de l'Ineffable — nous convenions humblement néanmoins, qu'à lui seul appartiennent le Règne, la Puissance et la Gloire dans les siècles des siècles. Notre volonté, que notre faiblesse ou notre sottise peut rendre rebelle, ne saurait viser idéal plus élevé que de s'abandonner librement, sans réserve, au Christ et à l'Esprit qui opère en nous le vouloir et le faire, pour que la divine Volonté s'accomplisse sur la terre comme au ciel.

Le Verbe Incarné et la Volonté du Père.

Avant la fondation du monde [5], avant que ne soient ouvertes les écluses d'ingratitude et de rébellion, au commencement, avant tout commencement, le Verbe était en Dieu, le Verbe était Dieu [6]. Pensée, Parole efficace, le Logos est éternellement, constitutivement, vouloir du Père. Il rend au Père tout ce qu'Il est, tout le vouloir paternel. Leurs volontés se confondent, ne sont qu'une seule et même volonté, un Amour unique.

Premier-né de toute créature [7], image du Dieu invisible, le Verbre incarné réalisera en sa mystérieuse personne cette perfection de conformité de sa volonté d'homme à la volonté de Dieu, et par sa volonté d'homme, celle de toute l'humanité, la libre rencontre et la fusion de ces deux amours. Sa première

4. Charles Péguy, *Le Mystère des Saints Innocents,* N.R.F., Gallimard, Paris, 1933, pp. 67-68.
5. *Eph.*, 1, 4.
6. *Jn*, 1, 1.
7. *Col.*, 1, 15.

prière à l'adresse du Père est une protestation d'obéissance. En entrant dans le monde, il dit :

> Tu n'as voulu ni sacrifices, ni offrande,
> Mais tu m'as formé un corps.
> Tu n'as agréé ni holocaustes, ni sacrifices pour le péché...
> Alors j'ai dit : Voici, je viens.
> Pour faire, ô Dieu, ta Volonté [8].

Il reprenait une prière qu'un « barde » inspiré, convaincu de l'importance de la soumission de l'homme à la volonté divine, avait déjà formulée dans un psaume [9] et que les enfants d'Israël, aînés et privilégiés, répétaient à l'occasion.

Mais le Christ n'agissait pas pour sa seule personne [10]. Conscient de la faiblesse des enfants prodigues qui ne savent pas ce qu'ils font, de notre sottise et de notre méchanceté d'hommes, il a voulu, suivant le *bienveillant dessein de Dieu* [11], réconcilier avec Lui l'univers, tant ce qui est sur la terre que ce qui est dans les cieux. Il a fait la paix, par le sang de sa Croix... détruisant par elle l'inimitié, celle qui existait entre Dieu et l'homme [12], afin que nous soyons les uns et les autres accès auprès du Père, dans un même Esprit [13].

> Forme de Dieu... Il s'est dépouillé lui-même, en prenant une forme de serviteur, en devenant semblable aux hommes... Il s'est humilié... obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la Croix. C'est pourquoi Dieu l'a élevé souverainement et lui a donné le nom au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus, tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est Seigneur à la gloire de Dieu le Père [14].

Il s'est incarné, pour réaliser dans le temps et la chair ce

8. *Heb.*, 10, 5-7.
9. *Ps.* 40, 7-9.
10. *Col.*, 1, 15-18.
11. *Eph.*, 1, 9.
12. *Col.*, 1, 20.
13. *Eph.*, 2, 16-18.
14. *Ph.*, 2, 6 et *passim.*

vouloir éternel qu'il réalise pleinement dans la Trinité. Il y est divinement parvenu.

Il s'offre donc à son entrée dans le monde, ainsi que le fait parler l'Épître aux Hébreux. Puis, à l'âge où les enfants manifestent à peine une volonté personnelle, à douze ans, il échappe à la surveillance de Joseph et de Marie, pour s'occuper des affaires de son Père[15]. Dès les premiers mois de sa vie publique, au cours de l'entretien qui suit la rencontre avec la Samaritaine, il explique aux apôtres qu'*il ne lui suffit pas de se soumettre à cette volonté, mais qu'elle constitue l'élément de sa vie. Il s'en nourrit, il a à la manger*[16].

Dans le discours à Capharnaüm, après la multiplication des pains, il déclare qu'il s'est incarné pour réaliser Lui-même, comme nous le disions plus haut, dans la chair et dans le temps, cette Volonté divine que, Verbe éternel, il réalise parfaitement à l'intérieur de la Trinité. *Je suis descendu du Ciel pour faire non ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé*[17].

Cette phrase revient comme un refrain. Il la reprend à Jérusalem après la guérison du paralytique de la piscine de Bézatha[18]. Ayant reçu la plénitude du Père, tout ce que fait le Père, le Fils l'opère pareillement, non pas certes en opposition ou légère divergence, mais en plénière simultanéité[19]. Il fait toujours ce qui lui est agréable[20]. *Tant qu'il est jour*, — qu'il lui reste de vie, *il faut qu'il mène à bien les œuvres de Celui qui l'a envoyé*[21].

Cette persuasion lui donne pleine assurance dans ses prières. Il sait que le Père l'exauce toujours, puisqu'il exécute constamment ses vouloirs. Ainsi s'exprime-t-il dans cette admirable prière avant de ressusciter Lazare[22].

Ce qui plaît au Père ne sourit pas toujours à ses répugnances

15. *Lc*, 2, 49.
16. *Jn*, 4, 32-34.
17. *Jn*, 6, 38.
18. *Jn*, 5, 30.
19. *Jn*, 5, 19.
20. *Jn*, 8, 29.
21. *Jn*, 9, 4.
22. *Jn*, 11, 42.

d'homme. Avant de monter à Jérusalem, pour le dernier voyage qui le conduit à la croix, il doit se composer un visage, non d'hypocrisie, mais de fermeté[23], se durcir la face. Et à deux ou trois jours de la Passion, la tentation se présente de prier le Père de le sauver de cette heure. Mais il reprend aussitôt : *C'est pour elle que je suis venu; Père, glorifie ton nom*[24].

Cette heure redoutable venue, dans l'abattement d'un dégoût, les transes d'une peur que nos esprits et nos cœurs d'hommes ne peuvent imaginer que de façon quasi puérile, écrasé à terre, dans l'abandon universel, l'apparente indifférence de ses plus intimes, il supplie le Père de détourner de lui cette heure et ce calice. Mais chaque fois — les évangélistes le soulignent tous — la prière se conclut sur un acte de soumission, d'union au vouloir paternel : *Que ta volonté soit, non la mienne.* Dans saint Matthieu, la formule du jardin reprend les termes mêmes du *Pater*[25].

Pendu aux traverses de la Croix, dans l'apparence de la totale défaite de sa mission humaine, par un cri déchirant qui nous révèle un mystère plus impénétrable que celui de l'agonie, il clame au monde comme l'aveu d'un désespoir. Il se sent abandonné de son Père. Il cite ce psaume 22, — une prière des fidèles qui se sentent délaissés par Yahweh[26].

Avant d'expirer, il tient à proclamer[27] qu'il a réalisé à la perfection le détail des Écritures qui le concernent. Enfin, en protestation, semble-t-il, contre ce que l'incompréhension eût pu interpréter comme un doute ou une confiance moindre, dans un cri où éclate la puissance du maître de la vie et de la mort, de celui qui ne dépose sa vie que lorsqu'il veut[28], comme le Père lui avait remis en mains toutes choses, en retour, avec ses dernières gouttes de sang et son soupir ultime, Fils en plénitude, il dépose entre les mains de son Père, réconciliée, cette création entière qu'il avait façonnée, et son esprit d'homme. Puis il incline la

23. *Lc*, 9, 51.
24. *Jn*, 12, 27.
25. *Synopse* Lagrange-Lavergne, Gabalda, 1942, 38e mille, § 269. *Mt.*, 26, 46; 6, 10.
26. *Synopse*, § 296.
27. *Jn*, 19, 30.
28. *Jn*, 10, 18.

tête [29]. Il incline la tête à la fois dans le geste de l'épuisement humain de celui qui donne tout, ne se réserve rien, dans le geste d'acquiescement et de soumission à cette volonté supérieure du Père, celui de la fusion de l'amour, le geste de l'enfant qui s'abandonne et s'endort sur le sein maternel. En la chair qu'il avait prise, le Verbe était resté, de la Conception au Calvaire, vouloir du Père. En lui, le Père s'était pleinement complu [30]. Aussi, en récompense, son humanité divinisée méritait de s'asseoir, ressuscitée, glorifiée, à la droite de la Puissance.

> La vie de Jésus-Christ est sa complaisance (du Père) et ses délices, mais il a voulu qu'il la détruisît, en confessant que sa grandeur incompréhensible le surpasse, et qu'il n'y a rien de trop grand pour être immolé à une si grande gloire... Si l'Incarnation est appelée par son Esprit un anéantissement de la forme de Dieu, parce que le Fils de l'homme n'en faisait pas paraître tous les avantages au jour de sa chair, qu'était-ce donc que le néant où il s'est réduit quand il est mort à la croix ?... Il a fait connaître dans son supplice que la majesté de celui qui l'envoyait était surinfinie. Ni les créatures, ni la vie, ni la mort ne lui rendaient pas toute la révérence possible; et il a uni le créateur à son ouvrage, l'infini au fini, la mort à la vie, la gloire à la confusion, et a mis les iniquités sur l'innocence, afin que de la composition de la nature humaine et de la divine, de l'être et du non-être, du tout et du néant, il résultât une espèce d'honneur admirablement inventé, et que de la société de tant d'extrémités opposées, il se fît un comble tout particulier de culte et de religion. Le sacrifice de Jésus-Christ est le dernier effort qu'a fait la divine Sagesse pour former l'artifice de toute la gloire qui se peut donner à l'être infini [31].

Le chrétien et la volonté du Père.

A la suite du Seigneur Jésus et à son exemple, en lui et par lui, l'homme, fils de Dieu, non par nature, mais par grâce, doit

29. *Lc*, 23, 46.
30. *Synopse*, 19.
31. H. Bremond, *Histoire littéraire du Sentiment religieux en France*, t. III, pp. 366-367, Condren cité par Amelote, Bloud et Gay, Paris, 1923.

s'abandonner pleinement à cette volonté paternelle jusqu'à se vider de son propre vouloir, jusqu'à l'anéantissement de son humanité, comme le Seigneur Jésus s'est pour ainsi dire vidé de sa divinité. A son exemple, toujours, nous devons nous faire obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix. C'est le seul moyen de voir notre humanité assumée par l'humanité du Christ, divinisée par sa personne et glorifiée avec Lui, s'asseoir à la droite du Père, au sein de cette Trinité avec laquelle le don libre de notre amour fusionnera en plénitude après s'être efforcée de coïncider ici-bas du moins mal que nous aurons pu. Il faut perdre sa vie pour la sauver[32].

A peine créés, nous ne cessons pas d'appartenir au Père, en dépit de Sartre. Nous pouvons agir et surtout parler, en donnant à nous et aux autres l'illusion que nous avons cessé d'être siens. En criant et en nous agitant fort, nous pourrons un temps en imposer et donner le change à un certain nombre de dupes, au premier rang desquelles nous figurerons.

« Je t'ai donné ta liberté pour me servir », lance Jupiter à Oreste. Le chrétien ne renie pas cette phrase. Nous recevons notre liberté non pour nous asservir avec platitude à un maître extérieur, capricieux ou intelligent, mais au contraire, pour nous donner librement, *pour aimer notre Seigneur et Père*, comme proclame le Deutéronome, *de toutes nos ressources, de tout notre cœur et de toute notre pensée*[33]. Il est en effet, la seule merveille digne de nous et capable de nous satisfaire. Parce que nous sommes faits pour lui, malgré nos trépignements et nos blasphèmes, « à huis clos », dans l'exil ou au delà du désespoir, nous ne trouverons de repos, de bonheur, d'épanouissement que dans cette communauté d'amour avec celui à l'image duquel nous avons été modelés. Nous destiner à lui, ne manifeste pas de sa part la plus infime parcelle d'égoïsme : nous ne lui rapportons rien. Elle témoigne, au contraire, d'une immense estime et respect de nous et d'une infinie tendresse. De notre part, elle requiert la reconnaissance acceptée et exprimée de notre vérité, c'est-à-dire, de notre dépendance par rapport à Dieu,

32. *Synopse*, 123.
33. *Dt.*, 6, 5.

de notre filiation. Oreste peut bien poursuivre l'exil ou le désespoir. En avouant qu'il a été créé, il confesse implicitement qu'il ne peut se défaire d'une nature qu'il ne s'est pas donnée, et à laquelle il est incapable d'échapper. Hors nature, étranger à lui-même, il ne lui appartient pas plus de s'anéantir que de supprimer la souffrance. Il peut répéter aux habitants d'Argos la fable du charmeur de rats. A défaut des Érynnies, point n'est besoin des mouches. Dès le soir de son parricide, il le déclare, il ne peut plus dormir. L'enfant prodigue, en fuyant la maison paternelle, malgré le pécule que Dieu lui a laissé, a faussé en lui tous les rouages, ceux de l'esprit et ceux du cœur. Désormais, rien ne pourra plus fonctionner sans grincer plus ou moins fort.

Qui veut suivre Jésus doit, des paroles mêmes du Sauveur porter sa croix[34], non certes comme le Cyrénéen réquisitionné l'a aidé à porter la sienne, sans doute en bougonnant, mais jusqu'à la crucifixion inclus, prêt à tous les sacrifices, à s'arracher œil ou mains s'ils se présentaient comme occasion de chute[35].

L'entrée du Verbe dans ce monde s'opère par le libre acquiescement d'une humble fille au vouloir divin malgré les décisions humaines apparemment contraires, la libre rencontre des deux vouloirs dans un acte d'amour. *Comment cela s'opérera-t-il?* répond Marie, aux avances de Gabriel, *je ne connais pas d'homme.* — *La vertu de l'Esprit-Saint,* reprend l'envoyé de Dieu, *viendra sur toi,* etc. Marie a compris que ses engagements seront respectés, sans hésitation elle acquiesce à la volonté divine : *Qu'il advienne selon ta parole.* Soit, *Fiat,* Oui, Amen.

L'acquiescement du dilettante, l'acceptation en paroles ne peut suffire. Il faut au contraire incarner, faire passer dans la vie quotidienne, dans nos actes et dans notre chair, cette vérité, ces commandements du Seigneur. Pour entrer dans le royaume des cieux, ici-bas, avant de participer aux noces de l'Agneau, il ne suffit pas de clamer sans cesse : *Seigneur, Seigneur*[36]. Ce serait trop facile! Il faut exécuter la volonté du Père qui règne

34. *Synopse,* 123.
35. *Mt.,* 5, 29-30.
36. *Mt.,* 7, 21 suiv.

aux cieux. A ces charlatans qui s'imagineraient s'introduire dans le royaume à si bon compte, Notre-Seigneur répondra : *Arrière, artisans d'iniquité, je ne vous ai jamais connus.* Cette soumission aux vouloirs paternels s'impose si primordiale qu'elle semble créer avec lui une « union », une parenté spirituelle auprès de laquelle les liens du sang paraissent perdre toute valeur chez lui, pourtant si affectueux. Sa mère si aimée ne lui serait rien, si elle n'était toute soumission à la volonté du Père. Et tout homme docile aux commandements de Dieu lui serait aussi cher que sa mère. *Qui est ma mère, qui mes frères? Celui qui exécute la volonté de mon Père, celui-ci est pour moi un frère, une sœur, une mère*[37].

La vie divine que le Christ est venu apporter, la participation à sa propre vie, l'adoration du Père en esprit et en vérité n'est donc ni une spéculation pure, ni un verbiage pieux. Elle consiste au contraire à réaliser dans notre propre vie cette pensée unique, cette parole exceptionnelle, ce vouloir divin sans pareil que nous sommes. Cette soumission, le Christ notre frère ne la comprend, et elle ne se comprend, que dans l'amour réciproque, une communauté d'amour. *Si vous m'aimez, gardez mes commandements*[38], dit Notre-Seigneur aux apôtres et, quelques lignes plus loin : *Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime, et celui qui m'aime sera aimé de mon Père*[39].

Sollicitation et vouloir divin.

Cette soumission n'exclut pas, dans nos relations personnelles avec le Christ ou son Père, la « prière-demande ». Mais cette prière, si confiante qu'elle soit, ne saurait s'apparenter au sortilège ou à une prière de païens. Il ne s'agit pas de noyer nos requêtes sous un flot de phrases, comme pour informer Dieu de ce qu'il pourrait oublier ou ignorer, ou pour arracher ses déci-

37. *Mt.*, 12, 47-50.
38. *Jn*, 14, 15.
39. *Jn*, 14, 21.

sions [40]. Quand vous priez, ne bredouillez pas comme les Gentils ; c'est, dans saint Matthieu, l'introduction, la préface même du Notre Père. Non, il s'agit de lui exposer nos désirs et nos souhaits, des souhaits que connaît sa tendresse, davantage pour notre satisfaction d'homme, pour entretenir notre affection, plus que pour attirer une attention qui ne manque jamais, prévenante au delà de ce que nous imaginons. Le Père sait en effet ce qui nous convient. Donc, pas d'inquiétude pour le pain de chaque jour, le costume ou le logement. *Cherchez d'abord le règne de Dieu,* — presque une phrase du *Pater* — *et tout le reste vous sera donné de surcroît* [41].

Aucune inquiétude sur rien, comme écrira saint Paul à la suite du Maître. Mais, en toutes choses, faites connaître vos besoins à Dieu par des prières et des supplications, avec des actions de grâces, à ce Dieu qui, par la puissance qui agit en nous, peut infiniment au delà de ce que nous demandons et pensons [42].

A l'encontre, pourrait-il sembler, des enseignements précédents, loin de condamner les sollicitations, le Christ, à certaines heures, nous presse au contraire de les formuler et d'insister. C'est la parabole du juge sans pudeur et de la veuve ou celle de l'ami importun [43]. Pris à la lettre, le récit paraît attribuer à la prière persévérante un pouvoir magique et affirmer que l'acharnement à demander ce que nous désirons, l'importunité finirait par lasser la patience du Père et en venir à bout, comme l'obstination de la veuve triomphe de l'apathie ou des préventions du juge sans conscience. Saint Luc donne les solutions de cette antinomie apparente. Saint Matthieu parle de bonnes choses à obtenir, Luc, d'un esprit ou de l'Esprit-Saint, ce qui est en définitive l'instauration du royaume et les adhésions à la volonté du Père. Ainsi les deux Évangiles coïncident en dépit de la divergence des mots. Car les choses bonnes ne sont pas celles que nos yeux estiment telles. A certaines heures, ce serait, en effet, le péché et la désobéissance. Ève, au jardin d'Eden, n'avait-elle pas trouvé

40. *Mt.*, 7.
41. *Mt.*, 6, 25; *Synopse*, 176.
42. *Ph.*, 4, 4; *Eph.*, 3, 20.
43. *Lc*, 18, 1; 11, 5; *Syn.*, 162.

le fruit défendu *bon à manger et agréable à la vue*[44] ? Mais celles que Dieu juge bonnes, bonnes pour nous, et au meilleur moment, c'est-à-dire, en définitive, la venue du royaume et la sanctification de son nom, dans l'Esprit-Saint et dans sa Volonté.

Cette invite à demander, Notre-Seigneur la réitère au cours de son enseignement, en particulier dans cette sorte de testament spirituel que Jean place dans les discours après la Cène. Il nous livre à la fois, et le secret de notre puissance, et l'esprit dans lequel nous devons solliciter. Notre-Seigneur, dirait-on, trouve que ses apôtres, et nous avec eux, ne se montrent pas assez exigeants. *Jusqu'à présent, vous n'avez rien demandé. Demandez et vous recevrez* — les paroles mêmes de l'ami obstiné et du juge malhonnête — demandez et vous recevrez, afin que votre joie soit complète[45]. Que tous nos désirs soient satisfaits, pourrait-on conclure.

Tout ce que nous demanderons au nom du Seigneur Jésus, nous l'obtiendrons[46]. La méditation de son nom ne semble même pas nécessaire. Notre Seigneur multiplie les formules, et nous trouvons comme une interprétation des personnes, presque une « interchangeabilité » qui a suggéré aux théologiens la circumincession des personnes divines. Quand nous prions, c'est tantôt le Père, tantôt le Fils qui accorde. On croirait qu'ils rivalisent à nous satisfaire. Cette fois, le ciel semble se plier aux volontés de la terre. *Tout ce que vous demanderez au Père en mon nom, je le ferai, pour que le Père soit glorifié dans le Fils,* et envers nous ses fils[47], pourrait-on peut-être ajouter. Plus loin, avec deux lectures possibles : *Tout ce que vous demanderez au Père en mon nom, il vous le donnera*, ou, *tout ce que vous demanderez au Père, en mon nom il vous l'accordera*[48]. Tel est cet empressement à satisfaire nos désirs, on écrirait presque nos fantaisies, que nous n'avons plus besoin d'intercesseur. *En ce temps-là, vous demanderez, et je ne dis pas que je prierai*

44. *Gn.*, 3, 6.
45. *Jn*, 16, 24.
46. *1 Jn*, 3, 22.
47. *Jn*, 14, 13-14; 15, 16; 16, 23.
48. *Jn*, 16, 23.

le Père, — c'est inutile, laisse-t-il sous-entendre, — *car le Père vous aime*[49].

Les rôles seraient-ils renversés ? Imposerions-nous à notre Père du ciel, tels des enfants gâtés à des parents faibles, nos vues et nos caprices ? Non. Le Christ se charge de réduire l'opposition. *Si vous demeurez en moi*, c'est-à-dire, si nous sommes unis à lui, la Voie, la Vérité, et la Vie, nous demanderons ce que nous voudrons, et il nous sera accordé. Nous demanderons peut-être ce que nous voudrons, mais nous ne voudrons pas, nous ne pourrons plus vouloir n'importe quoi. Nous ne pourrons vouloir et demander que ce qui est agréable au Christ et à son Père, c'est-à-dire que son nom soit sanctifié, qu'advienne le Règne, que soit faite sa volonté, en nous, par nous et dans l'univers, bref, sur la terre comme au ciel. C'est-à-dire que nous ne voudrons plus rien de notre propre chef ou cru. Car l'Esprit de Dieu, esprit du Seigneur Jésus et du Père, nous aide dans notre faiblesse. Or, nous ne savons pas ce qu'il nous convient de demander dans nos prières. Mais *l'Esprit lui-même intercède par des soupirs inexprimables*[50]. Il n'y a plus alors que fusion d'amour, « union des Volontés », et nous ne demandons que de réaliser le vouloir divin. Saint Augustin, dans son *Commentaire sur Jean*, avait déjà développé ce thème et proposé la solution. Rappelant que ce nom de Jésus dans lequel il faut prier signifie Sauveur, il conclut que nous ne pouvons demander rien autre que ce qui intéresse le salut, en définitive les invocations de l'Oraison dominicale[51].

Les saints et la volonté divine.

A la suite de ces enseignements, qu'il s'agisse de leur vie personnelle ou de la vie collective de l'Église, apôtres et disciples se réfèreront constamment à la Volonté du Père dans la docilité et la fidélité à l'Esprit. Pour remplacer Judas, on tire au sort

49. *Jn*, 16, 26.
50. *Rom.*, 8, 26.
51. Augustin, *In Iohan. Evang.*, Tr. 73, P. L., t. 42, col. 1824.

entre deux candidats, mais après avoir prié Yahweh de désigner lui-même par ce moyen lequel des deux il avait choisi lui-même : *Seigneur... désigne...*[52] — Quand on fait défense à Pierre et à Jean de prêcher Jésus ressuscité : « *Jugez vous-mêmes*, répondent-ils, *s'ils est juste devant Dieu de vous obéir plutôt qu'à Dieu*[53]. » A quelque temps de là, Pierre, au nom de tous répétera la même formule devant le Sanhédrin[54]. Terrassé sur la route de Damas, Saul reprend à peine ses sens, que son premier mot est de docilité : *Seigneur, que veux-tu que je fasse*[55] ? Que l'Esprit suggère ou interdise, nous retrouvons toujours la même fidélité.

Séparez-moi Barnabé et Paul, pour l'œuvre à laquelle je les ai appelés. Aussitôt, la communauté d'Antioche leur impose les mains et les laisse partir[56]. Empêchés par le Saint-Esprit d'annoncer la parole en Asie, ils traversèrent la Phrygie... écrira Luc au chapitre 16[57]. Arrivés près de la Mysie, ils se disposaient à entrer en Bithynie, mais l'Esprit de Jésus ne le leur permit pas. La vision d'un Macédonien leur fait conclure que le Seigneur les appelait à annoncer l'Évangile en Macédoine[58]. C'est l'Esprit de Jésus qui les mène, dirait-on.

Quand Paul se rend pour la dernière fois à Jérusalem, le disciple ressemble au Maître, obligé de se « durcir le visage ». Il monte ligoté par l'Esprit, averti seulement que des chaînes et des tribulations l'attendent[59]. Lui non plus ne demande pas d'être sauvé de cette heure. Il ne fait aucun cas de sa vie, il lui suffit d'accomplir sa course avec joie et la mission confiée. Nous n'avons point de détail sur la mort des apôtres. Mais serait-il fantaisiste d'imaginer qu'à la suite du premier témoin, Étienne le diacre, après avoir pardonné à leurs bourreaux[60], ou

52. *Act.*, 1, 24.
53. *Act.*, 4, 19.
54. *Act.*, 5, 29.
55. *Act.*, 9, 6.
56. *Act.*, 13, 2.
57. *Act.*, 16, 6-7.
58. *Act.*, 16, 10.
59. *Act.*, 20, 22 suiv.
60. *Act.*, 7, 59.

à ceux qui les avaient offensés, ils n'aient remis leur âme entre les mains du Seigneur Jésus, dans l'acte suprême de l'abandon, de la docilité, de l'amour ?

Les disciples suivent le Maître et ses enseignements. Mais les précurseurs l'avaient annoncé : ils avaient préparé sa germination par leur fidélité à Yahweh. C'est Abraham s'arrachant sur l'appel de Dieu, à sa race, à sa ville, à sa parenté, et entreprenant la migration qui le conduira en Canaan [61]. Abraham encore qui accepte de sacrifier son fils unique Isaac, conservant confiance dans les promesses divines contre toute apparence et espoir humain, et que Yahweh récompense de cette inébranlable obéissance [62]. Fidélité de Moïse [63]. Fidélité de Samuel [64]. Fidélité de Jérémie [65], du serviteur de Yahweh dans Isaïe [66] dont le détail des supplices s'appliqueront si littéralement à la Passion du Seigneur.

La lignée des enfants de Dieu ne cessera de prier de la même manière. De nos aînés dans la foi, du premier des patriarches jusqu'à nos jours, avec plus ou moins de bonheur, avec leur type propre, ils n'ont fait que reprendre l'attitude du Christ éternel et les formules qu'il nous révèle dans l'Évangile, se laisser envahir et agir par lui. Union des volontés, fusion d'amour, entre la créature et son Créateur, entre Dieu et nous, c'est à qui rivalisera, semble-t-il, pour accomplir les désirs de l'autre. Dans la Trinité à laquelle nous sommes destinés, se réalise la communauté totale. Dès ici-bas, le chrétien habité par les trois Personnes répète après le Christ : *Père, tout ce qui est à toi est à moi, et tout ce qui est à moi, à toi* [67]. Il essaye de le laisser réaliser en lui, par le Christ et l'Esprit, tant bien que mal.

Il chante avec Jean de la Croix, dans ses *Aphorismes* :

> Miens sont les cieux et mienne est la terre;

61. *Gn.*, 12.
62. *Gn.*, 22.
63. *Ex.*, 3 et 4.
64. *1 Sam.*, 3.
65. *Jér.*, 1.
66. *Is.*, 50, 5 et suiv.
67. *Jn*, 17, 10 et 16, 15.

Miens sont les hommes, les justes sont miens et miens les pécheurs,
Les anges sont miens, et la Mère de Dieu et toutes les choses sont miennes.
Et Dieu même est mien, et pour moi !
Car le Christ est mien et tout pour moi.
Eh bien donc ! que demandes-tu et cherches-tu, mon âme ?
Tien est tout ceci et tout est pour moi [68].

Mais pour conclure avec Paul, tout est nôtre, certes, mais nous sommes au Christ et le Christ au Père [69].

Le croyant moyen reste persuadé comme l'aveugle-né du chapitre neuvième de saint Jean que Dieu exauce celui qui fait sa volonté [70]. Notre-Seigneur n'a-t-il pas déclaré que nous réaliserions de plus grandes œuvres que lui [71] ? Et la Bible fourmille d'exemples où Yahweh semble modifier ses desseins à la demande de ses amis. C'est, plusieurs siècles avant notre ère, la splendide prière d'Abraham pour Sodome et Gomorrhe. Elle exhale l'ingénuité des plus fraîches pages d'Évangile. Il n'y manque même pas ce génie du marchandage si fréquent en Orient. Abraham, bribe par bribe, tente d'arracher à Dieu la grâce des villes condamnées [72]. Dans un ton de familiarité moins primitif, avec des arguments plus généreux et sociaux, si j'ose dire, Moïse intercédera en faveur des enfants d'Israël après l'adoration du veau d'or [73]. C'est encore la prière de Moïse dans la bataille contre Amalek où les fluctuations de la fatigue de ses bras semblent mesurer la bienveillance même de Yahweh [74]. La prière d'Ezéchias [75]. On dirait le Tout-Puissant asservi aux larmes de son serviteur. Le Dieu d'Israël change ses décisions aussi facilement qu'un homme, fût-il prophète, revient sur ses pas.

68. Saint Jean de la Croix, *Aphorismes*. Texte établi et traduit par J. Baruzi, Éd. de Boccard, Paris, 1924, pp. 14 et 15.
69. *1 Cor.*, 3, 21.
70. *Jn*, 9, 31.
71. *Jn*, 14, 11.
72. *Gn.*, 18, 22 suiv.
73. *Ex.*, 32, 11.
74. *Ex.*, 17, 11 suiv.
75. *2 Reg.*, 20.

Tous ceux qui sont nés du bienveillant dessein du Père, qu'ils aient précédé le Christ ou qu'ils le continuent, quels que soient leur pays, leur race ou leur génie, tous font retentir le même écho. En Idumée, cinq siècles avant notre ère, Job peut perdre ses biens, tous ses enfants qu'il chérit si fort. Les malheurs incitent sa femme au blasphème, ils lui arracheront des rugissements de souffrance physique, mais ils ne lui laissent échapper que cette phrase : *Dieu a donné, Dieu a enlevé. Que son saint nom soit béni*[76]. Cette prière d'adhésion parfaite à sa volonté, de fusion d'amour, des chrétiens moins illustres dans des circonstances semblables la prononceront aussi spontanément et d'un même cœur. Quatre siècles après le Christ, dans une formule connue, Augustin pourra faire pendant à Job en s'écriant : « Donne-nous la force d'exécuter ce que tu commandes, ensuite commande ce que tu veux », au scandale de Pélage : *Da quod jubes, et jube quod vis*[77]. Au siècle dernier, Newman reprendra le même thème avec son cachet à lui. Une traduction fort libre le fait ainsi parler :

Fais de moi ce que Tu voudras, je ne marchande pas,
je ne mets pas de condition,
je ne cherche pas où Tu me conduis,
je serais ce que Tu voudras,
je ne dis pas que je Te suivrai partout où Tu iras,
car je suis faible,
mais je me donne pour que Tu me mènes où Tu voudras[78].

« Je me donne », le mot de l'amour, de l'union des cœurs, de la fusion des volontés. On comprend qu'une des formules les plus hautes de l'union de l'homme avec Dieu tire sa comparaison chez les mystiques, chez les femmes surtout, du mariage, de l'état qui suppose la mise en commun totale, non seulement de ce qu'on a, mais de tout ce qu'on est. Ou encore l'image du sommeil où l'homme ne semble plus s'appartenir.

76. *Job*, 1, 21.
77. Augustin, *Confessions*, l. X, ch. xxix. P. L., t. 32, col. 796.
78. Traduction très libre tirée du poème : *Lead Kindly Light*. H. Newman, *Apologia pro vita sua*. Traduction L. Michelin-Delimoges, 1re partie, p. 67, Bloud et Gay, Paris, 1939.

Limitons-nous à deux témoins éminents :
Saint Jean de la Croix écrit :

> (L'âme) ne goûte rien de ce qui la touche, ni n'arrive à demander quelque chose si ce n'est pour son Bien-Aimé, — puisque la charité, comme dit saint Paul, ne désire autre chose quelconque pour soi, mais pour le Bien-Aimé... la volonté et l'appétit sont tellement faits un avec Dieu qu'ils estiment que toute leur gloire consiste en ce que la volonté de Dieu se fasse...
>
> Et, selon que dit Isaïe, *toutes les nations sont comme si elles n'étaient point.* Elles sont cela même devant les yeux de l'âme qui estime toutes choses comme rien et elle-même n'est rien devant ses yeux ; son Dieu est celui seul qui est son tout [79]...

Et sainte Thérèse :

> ... Elle (l'âme) a fait abandon complet d'elle-même entre les mains de Dieu et l'amour qu'elle lui porte la rend tellement soumise qu'elle ne sait et ne veut rien, si ce n'est qu'il dispose d'elle à son gré... Une telle ferveur, à mon avis, il ne l'accordera jamais qu'à l'âme qu'il regarde déjà comme sienne [80].

Ailleurs :

> ... Que votre volonté, Seigneur, s'accomplisse en moi ! Que ce soit de toutes les façons et de toutes les manières qu'il vous plaira, ô mon Seigneur. Si vous voulez que ce soit au milieu des travaux, accordez-moi la force de les supporter, et qu'ils viennent. Si vous voulez que ce soit au milieu des persécutions, des infirmités, des opprobres, de l'indigence, me voici devant vous, ô mon Père; je ne les refuse point... Mais faites-moi la grâce de me donner votre royaume que votre Fils vous a demandé pour moi... Puis disposez de moi à votre gré comme d'une chose qui vous appartient [81].

79. Saint Jean de la Croix, *Les Œuvres spirituelles du B^x Père Jean de la Croix,* par le P. Cyprien, C.D., Éd. nouvelle revue et augmentée par le P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, C.D., pp. 978-979 et 984, Desclée de Brouwer, 1947.

80. Sainte Thérèse d'Avila, *Le Château de l'Ame,* ch. II, trad. nouvelle par le P. Grégoire de Saint-Joseph, C.D., t. VIII, p. 155, Édition de La Vie Spirituelle, Paris, 1931.

81. Sainte Thérèse d'Avila, *Le Chemin de la Perfection,* ch. IV. Même traduction, t. IV, pp. 282-284, même édition, Paris, 1928.

Le P. Cotton écrivait de Dieu : « Quand vous serez content, tout est content[82]. » Bourdaloue, au grand siècle : « ... Seigneur, je suis content de Vous[83] », ou encore le Père de Condren : « En lui (dans le Seigneur Jésus), toute ma religion est contente[84]. » Un excentrique notoire, premier chancelier de l'Académie française, Desmarets, écrira dans ses *Délices de l'Esprit,* à propos de l'oraison d'union : « ... Et la volonté même, après avoir fait l'acte d'amour, semble ne plus faire aucun acte, en demeurant dans ce même acte[85]. »

François de Sales, avec sa maîtrise de pensée et d'expression, son équilibre spirituel, conclut sa soumission de l'âme avec Dieu en s'en référant à Notre-Seigneur. Partant de notre formule du *Pater,* il aboutit — pouvait-il autrement — au dernier mot, au dernier geste du Christ sur la Croix, au sommet du Calvaire et de sa Vie, dans sa remontée vers le Père[86]. Le silence et le sommeil de l'âme des mystiques.

> Et comme celui qui est dans un navire ne se remue pas de son mouvement propre, ains se laisse mouvoir selon le mouvement du vaisseau..., de même le cœur qui est embarqué dans le bon plaisir divin, ne doit avoir aucun autre vouloir que celui de se laisser porter au vouloir de Dieu. Et lors, le cœur ne dit plus : « Votre volonté soit faite et non la mienne », car il n'a plus aucune volonté à renoncer; ains, il dit ces paroles : Seigneur, « je remets ma volonté entre vos mains » comme si sa volonté n'était plus en sa disposition... De sorte que ce n'est pas proprement comme les serviteurs suivent leurs maîtres, car encore que le voyage se fasse par la volonté de leur maître, leur suite toutefois se fait par leur propre volonté particulière, bien qu'elle soit une volonté suivante et servante; si que tout ainsi que le maître et le serviteur sont deux, aussi la volonté du maître et celle du serviteur sont deux. Mais la volonté qui est morte à soi-même..., elle est sans aucun vouloir

82. H. Bremond, *Histoire littéraire du Sentiment religieux en France,* Bloud et Gay, 1923, t. II, p. 124.
83. *Ibid.,* t. VIII, p. 348 (1928).
84. *Ibid.,* t. III, p. 366 (1921).
85. *Ibid.,* t. VI, p. 517 (1923).
86. *Ibid.,* t. VII, p. 73 (1928).

particulier, demeurant, non seulement conforme et sujette, mais toute anéantie en elle-même et convertie en celle de Dieu [87].

Ainsi, ignorée ou glorieuse, de toute langue et de toute nation, une foule que nul ne peut nombrer chemine depuis l'origine des hommes, à la suite du Fils Bien-Aimé, du Premier-Né de toute créature. Elle s'efforce de le suivre partout où il va. Tous et chacun dans leur dialecte et leur genre propre s'efforcent de façonner leur vie pour en faire jaillir un hymne, une action de grâce, une eucharistie à la gloire de Dieu dans l'unité du sacrifice du Christ et de sa consécration. Participant à l'unique vérité et à l'unique vie, ils ne peuvent que suivre la seule voie qui donne accès au Père : le Seigneur Jésus! Mystiques de large envergure d'aile ou plus terre à terre, rampant ou presque, tous avec leurs particularités de leur pays et de leur temps, de leur tempérament et de leur profession, ils s'appliquent à revêtir le Seigneur Jésus et à sentir à sa façon, afin d'être trouvés les uns et les autres en « forme de Christ », conformes à cette parfaite image du Père. Cet agneau immolé, qui de Bethléem au Calvaire s'est vidé de soi pour se remplir du Père, trône désormais *ressuscité, glorieux, digne de recevoir puissance, richesse, sagesse et force, honneur, gloire et louange* [88]. Vieillards ou enfants, tout-petits ou grands, ils répètent aux siècles des siècles le mot qu'ils ont balbutié sur terre du moins mal qu'ils ont pu : Amen, Oui, Père, que ta Volonté soit faite sur la terre comme au ciel.

J. Roche, S.J.

87. *Ibid.*, t. VII, p. 73 (1928).
88. *Ap.*, 5, 12.

L'OBÉISSANCE RELIGIEUSE DU PÈRE LACORDAIRE

Celui qui était libre, à l'appel de son nom, le voici devenu l'esclave du Christ. Vous avez été rachetés, et à quel prix! N'allez donc pas vous faire les esclaves des hommes!

I Cor., 7, 22-23.

Sur son lit de mort, quel masque a le P. Lacordaire! La souffrance a inscrit sa marque : une paix sans nom la fait presque oublier. La maladie a creusé ce visage, mais la présence de Dieu le transfigure. Pour parler de lui sans le trahir, il faudrait ne pas perdre de vue cette image, ne pas oublier ce signe, mais l'emporter dans notre cœur et y lire sans cesse l'enseignement de cette vie : un combat d'où il sort vaincu et victorieux, un combat où l'amour de Dieu triomphe enfin de tout.

En septembre 1861, quand on pouvait encore l'approcher à Sorèze, quand il était encore possible de pénétrer dans la chambre du malade, que venaient chercher auprès de lui les amis du P. Lacordaire ? Sur ce visage déjà marqué pour un autre monde, tout semblait éteint — sauf la flamme du regard — ou plutôt, comme le dit Montalembert, « tout brû-

lait encore, mais recouvert par un grand et solennel silence ». Eh bien ! c'était ce silence même qu'on venait forcer ! Le guerrier des temps modernes, celui qui avait été l'âme du combat spirituel depuis trente ans, « ce grand feu d'imagination et d'enthousiasme » allait s'éteindre. Pour qui avait brûlé cette torche vive ? Qu'avait signifié ce combat ? Au bord de la tombe, quel message le P. Lacordaire voulait-il laisser à ses amis, à ceux qui l'aimaient alors, à ceux qui apprendraient plus tard à le connaître et à l'aimer ? Sa réponse, ce furent les pages qu'il dicta avant de mourir : le centre de ce qui lui était arrivé en ce monde, la vocation de Dieu à son égard, il l'avouait, c'avait été de rétablir en France l'Ordre de saint Dominique. Ses premières années, sa jeunesse, l'histoire de ses sentiments et de ses pensées, toute sa carrière repasse dans sa mémoire, avec les épreuves et les bénédictions. Il ne retient que ce fait inouï : dans une France qui semblait avoir perdu sa vocation, comme une marée brûlante court de nouveau le feu de la Parole de Dieu, les fils de saint Dominique incendient ce pays où avait régné Voltaire. Voilà ce qu'avait été son combat.

Mais il ne pouvait dire tout son secret, « cet amoureux des routes non tracées ». Au delà de ce qu'un homme s'avoue à lui-même, il y a encore le mystère de ce qu'il est. Il avait combattu pour la liberté. Il se flattait de mourir en libéral impénitent ; mais c'était un religieux qui agonisait à Sorèze, et dans l'obéissance. Comment avait-il appris à concilier en lui ces deux exigences opposées ? La liberté et l'obéissance avaient-elles joué un rôle dans le combat de l'*Avenir*, dans la prédication à Notre-Dame, dans sa vocation dominicaine ? Si paradoxal qu'il en paraisse, c'était l'obéissance qui l'avait emporté chaque fois, et chaque fois lui avait donné une liberté inespérée. Car ce fut une liberté de gagner son salut en obéissant à Rome, ce fut une liberté de monter à Notre-Dame en obéissant à son évêque, ce fut une liberté de restaurer en France l'Ordre de saint Dominique en obéissant à ses frères.

Se doutait-il qu'il jouait son salut, le jeune abbé Lacordaire des années 1830 ? On ne peut imaginer qu'il ressem-

blât alors au portrait que nous a transmis la lithographie de Dupuy, avec cette soutane aux gros boutons qui s'échancre sur un visage trop gras. Il avait plus de race, cet avocat arrivé aux croyances catholiques par ses croyances sociales et qui, au séminaire, dans l'exercice de prédication au réfectoire, avait interdit et offusqué tout à la fois les Messieurs de Saint-Sulpice. Il y avait en lui un je ne sais quoi qui n'était pas ecclésiastique, et d'ailleurs, on ne devait pas le voir souvent en soutane au bureau de l'*Avenir*, pendant la folle année qui suivit la Révolution de juillet. Les passions anticléricales étaient trop déchaînées, le sac de l'Archevêché trop récent pour que les hommes d'Église pussent porter librement leur habit. Le souvenir que garde Montalembert de leur première rencontre est plus exact : ce regard, cette amitié donnée dans une poignée de main.

Il y eut des fautes dans la terrible aventure de l'*Avenir*. Couvertes du prestige de l'abbé de Lamennais, ce maître de cinquante ans qui faisait figure de penseur depuis son *Essai sur l'Indifférence* et que Léon XII eût désiré même élever au cardinalat, la jeunesse impétueuse de l'abbé Lacordaire, la fougue de cet enfant qu'était Montalembert se donnèrent libre carrière. Ce n'était pas sans réticence, pourtant, que l'aumônier du lycée Henri-IV s'était rapproché du maître de la Chênaie. Les études ecclésiastiques étaient dérisoires dans les séminaires de la Restauration où l'on faisait un prêtre en trois ans, mais une grâce protégeait l'Abbé Lacordaire; il s'était enfanté laborieusement lui-même au christianisme, sans conseiller, sans guide. Un instinct secret l'avertissait des dangers de cette philosophie, de l'insécurité de la théologie professée dans cette école séductrice. Lamennais, cependant, par sa brusque conversion au libéralisme, par sa conception nouvelle des rapports de la religion avec l'ordre politique, avait conquis ce jeune abbé.

Il faut dire qu'ils ont été téméraires, les combattants de l'*Avenir*! « Le journalisme gâche le talent », écrivait naguère à son ami Foisset Henri Lacordaire. Il l'oubliait maintenant : intempérances de langage, imprudences théologiques, bravades aux autorités établies, bref, tout ce qui pou-

vait susciter une légitime alarme, même chez ceux qui n'étaient pas des adversaires.

Mais enfin, tout n'était pas de l'ordre de la faute dans ce combat. Au milieu du désarroi général des esprits, ces jeunes hommes voyaient le mal qui rongeait l'Église de France : la religion était opprimée par le gouvernement, haïe par une grande partie de la nation. C'était généreux de réclamer pour elle les libertés que la Charte prétendait accorder à tout le monde. C'était aussi d'une grande lucidité. La monarchie de juillet, toute voltairienne, héritait d'une Église asservie par l'Empire et qui avait fait cause commune avec la Restauration. Il fallait rendre à Dieu ce qui n'appartenait qu'à Lui seul, il fallait montrer le vrai visage du catholicisme, il fallait réconcilier les hommes avec le Christ : Jésus n'est pas venu pour le triomphe d'une cause terrestre. Quel témoignage à donner au monde ! Chaque fois que des églises étaient violées, des croix abattues, les droits de l'Église outragés, on entendait la voix de l'*Avenir*. C'était grand d'ouvrir une école pour que les familles chrétiennes pussent confier leurs enfants à des maîtres chrétiens. C'était généreux d'aborder la cour des Pairs pour défendre la cause de l'enseignement libre. Et dans tous ses triomphes oratoires, nulle ivresse : pour l'Abbé Lacordaire, « ces petites vanités du succès étaient moins que rien, de la poussière dans la nuit ».

Il fallut se rendre à l'évidence : une part de l'opinion se ralliait au combat de l'*Avenir*. Les critiques ne manquaient pas non plus — et elles n'étaient pas toutes très nobles. Mais elles suffisaient à inquiéter la droiture naturelle de l'abbé Lacordaire. Ce fut lui alors qui, devant ces difficultés, suggéra de soumettre les doctrines de l'*Avenir* à l'examen de Rome. On ne pouvait pas prévoir le drame qui allait se jouer dans la conscience d'un prêtre, cet ensevelissement sous des épaisseurs d'ombre, cette mise en question des certitudes essentielles, la mésentente entre une âme et Dieu qui devait durer jusqu'à la fin. Le voyage à Rome fut pour l'abbé de Lamennais le début d'une révolte qui devait bientôt se consommer.

Henri Lacordaire n'était pas le moins ardent à défendre le combat de l'*Avenir* : il rédige l'admirable mémoire qui est remis à Grégoire XVI. Il voit, comme les autres, ce qu'il y a d'humain dans l'Église, et rien ne lui échappe de ses infirmités. Mais il a dit à Dieu : « Ayez pitié de votre serviteur qui vient à vous avec un cœur sincère ; écoutez la prière du pauvre. » Il ne sait ni le jour ni l'heure, mais soudain il a vu ce qu'il ne voyait pas. Il est sorti de Rome, libre et victorieux. L'orgueil lui disait : « Reste où tu es, ne change pas, ne t'expose pas aux reproches de tes anciens amis. » La grâce divine lui a crié plus fort : « Foule aux pieds le respect humain, rends gloire au Saint-Siège et à Dieu. » Il a reconnu dans l'Église l'inspiration de Dieu, il a soumis son jugement au sien, comme elle l'exigeait — et il s'est fait en lui un grand calme. Il avait appris, de sa propre expérience, que l'Église est la libératrice de l'esprit humain : la foi du prêtre catholique l'emportait en lui sur toutes les fumées de l'orgueil, sur toutes les séductions, sur tous les entraînements du talent, sur toutes les ivresses de la lutte. Il était prêtre, il était comptable à Dieu de son obéissance à l'Église. Il lui devait cet exemple : aucun talent, aucun service ne pouvait compenser le mal que fait à l'Église une séparation, une action hors de son sein. Il abdiquait ses faibles vues, il se laissait conduire par l'Église — mais il avait droit à cette inimaginable paix, à cette sécurité de conscience, à la certitude d'être sauvé. Pouvait-il aller contre sa conscience et son salut ?

★

Ce sera désormais le rythme de sa vie. Chaque obéissance lui apportera, de surcroît, une liberté nouvelle. Il n'a pas suffi à Dieu d'assurer son salut, Il lui assigne par d'autres obéissances sa vocation dans l'Église. Mgr de Quelen, qui avait toujours aimé, sans le comprendre, ce prêtre impossible, l'accueillit avec bonté après qu'il eut quitté la Chênaie et abandonné à son destin M. de Lamennais. L'abbé Lacordaire reprend l'aumônerie du couvent de la Visitation qui

avait été son premier poste au sortir du séminaire. Il habite une petite chambre dans la rue neuve Saint-Étienne-du-Mont, sur la montagne Sainte-Geneviève. Lui qui n'avait jamais pu se passer de la tendresse d'un ami, il est seul avec sa mère. Il étudie saint Augustin. Ce temps de recueillement l'approfondit ; le silence apporte la paix après cette tourmente ; il croit qu'on l'oublie.

L'abbé Buquet vient le chercher dans cette solitude : il s'agissait de donner aux élèves du collège Stanislas une suite de conférences religieuses. La première fois qu'il parle, c'est devant une centaine d'élèves. Le dimanche suivant : quelques hôtes imprévus. A la troisième conférence se presse une foule de jeunes gens derrière Ozanam, un public extraordinaire : Chateaubriand, Berryer, Lamartine, Odilon Barrot, Victor Hugo. Qu'allait-on entendre dans cette étroite chapelle ? Les sujets choisis par l'abbé Lacordaire n'avaient rien de neuf : il parlait de Dieu, de la Création, de l'origine du mal. Mais cette parole imprévue jaillissait comme une lave, une voix inconnue se frayait un passage jusqu'au cœur de ceux qui étaient là et qui n'avaient jamais encore entendu ces accents : on leur parlait de Dieu en un langage d'homme. Ce n'étaient plus de ces sermons conventionnels dont il ne faut pas être grand clerc pour deviner d'avance toutes les péripéties, mais de merveilleuses improvisations où se mettait à nu une âme toujours en contact avec Dieu. S'habituant à la parole qui n'était encore chez lui qu'un instinct, l'abbé Lacordaire découvrait sa vocation : il avait toujours su, obscurément, que son destin l'appellerait à une œuvre que réclame la jeunesse et qui lui soit uniquement consacrée. Parce qu'il avait renoncé à la vie publique du journaliste, il lui était donné de tenir devant lui, pendant des heures, attentifs aux choses de Dieu, des centaines de jeunes gens. Quel mystère ! Le jeune homme qui écoute un prêtre, et toute sa vie est bouleversée... Il se le redisait : c'était vrai, sur cette terre, un homme a toujours son heure ; il suffit qu'il l'attende et qu'il ne fasse rien contre la Providence.

A cela encore, il faut qu'il renonce. Il n'a qu'un seul don : celui de la parole. S'il ne s'en sert pas, il a l'impres-

sion d'être réduit au néant comme prêtre. Mais il y avait des gens qui ne lui pardonnaient pas l'affaire de l'*Avenir*. Pour cette race d'esprits, il n'avait plus le droit de paraître en public, il ne lui était permis que de se taire. Les dénonciations pleuvent à l'archevêché, au Vatican, à la police. Il doit céder, arrêter ses conférences, après trois mois de succès, pour ne pas mettre son évêque dans l'embarras. Ne connaissant ni ses fautes ni ce qu'on veut de lui, il se tait en enfant de l'Église ; il se fie à Dieu qui discerne le fond de son cœur. Mais enfin, tout de même, en octobre suivant, il ne peut se résoudre à interrompre son œuvre. Cette jeunesse avide de doctrine religieuse, a-t-il le droit de l'oublier ? Peut-il abandonner ces âmes auxquelles on ne donnait pas leur pain ? Il supplie, il défend sa cause, il demande à l'Église, dans la personne de son évêque, qu'elle lui accorde confiance, qu'elle rende honneur à son sacerdoce : « Je revendique le seul bien du prêtre, le seul honneur du prêtre, la liberté de la parole évangélique, la liberté de prêcher Jésus-Christ. » Mgr de Quélen, par prudence, posait des conditions qui détruisaient la valeur humaine de ses improvisations : un texte écrit auquel il devait se tenir. Rien à faire : il fallait obéir, c'était dur. La parole lui semblait ravie pour toujours, dans le seul genre qui lui fût propre. Mais il se soumettait, il s'abandonnait tout à fait à la Providence. Il pensait qu'il avait jugé peut-être trop sévèrement M. de Lamennais, que Dieu avait voulu lui faire sentir combien la soumission, quand elle nous intéresse directement, est une chose difficile. Il se retrouvait dans la même situation qu'avant 1830, ses destinées tenaient à un fil, il était calme. « L'obéissance coûte, écrivait-il à Montalembert, mais j'ai appris de l'expérience qu'elle est tôt ou tard récompensée, et que Dieu seul sait ce qui nous convient. »

Deux mois plus tard, il montait dans la chaire de Notre-Dame. Sans doute, Ozanam et les jeunes gens de la Conférence de Saint-Vincent-de-Paul l'avaient réclamé pour cette prédication l'année précédente et l'insuccès des huit orateurs qu'on leur avait offerts en échange laissait la chaire

vacante. Il y avait eu aussi l'abbé Liautard, fondateur du collège Stanislas sous l'Empire et l'oracle des cercles légitimistes du faubourg Saint-Germain, dont un rapport officieux, circulant sous le manteau, critiquait âprement l'administration de Mgr de Quélen et accusait ce dernier de mettre en veilleuse tous ceux qui, dans son diocèse, avaient quelque talent. Mais comme Lacordaire l'écrivait à Foisset : « Si vous me demandez comment cela s'est fait, je ne pourrai que vous renvoyer à la Providence, car vraiment je n'en sais rien. » L'obéissance lui avait assuré qu'il était sauvé, l'obéissance lui avait permis de découvrir sa vraie mission : parler de Dieu aux jeunes gens. C'est à elle encore qu'il dut la pleine possession de son talent d'orateur. Le brusque retournement de Mgr de Quélen était imprévisible après la disgrâce de Stanislas. Il n'était pas sûr même que l'entourage du prélat ne souhaitât la perte du jeune abbé dans cette aventure périlleuse : avait-il les ressources théologiques, le talent nécessaires ? Mais, lorsque devant les six mille hommes qui se pressaient dans la nef de Notre-Dame, il lui échappa soudain un cri qu'il ne se connaissait pas, il comprit que la bataille était gagnée : il sut ce que c'était que de prêcher la parole de Dieu dans toute sa violence, dans toute son inénarrable beauté. Cette Église qu'il aimait tant, cette Église à qui il avait témoigné si souvent une indéfectible fidélité, il en proclamait l'éternelle jeunesse à la face d'un monde qui l'avait oubliée. C'était « un nouveau prophète », ce prêtre obéissant. Sa liberté, c'était de faire entendre la voix de Dieu dans l'enseignement de son Église : « Il aura toujours le dernier mot, l'homme qui obéit », « *Vir obediens loquetur victoriam* ».

Une dernière obéissance à son évêque devait peser sur son destin. Le 16 avril 1836, l'abbé Lacordaire achevait sa seconde station à Notre-Dame en annonçant son intention d'abandonner la chaire et « de se retrouver quelque temps devant sa faiblesse et devant Dieu ». Il part pour Rome se recueillir, étudier. Il rêve d'un grand ouvrage qui exposerait toute la suite de la doctrine catholique. Lamennais, cependant, écrivait des choses affreuses sur Rome : il fallait

rompre le silence, défendre la Vérité. La *Lettre sur le Saint-Siège* jugée irréprochable à Rome même ne rencontre pas l'approbation de Mgr de Quélen : cet ultramontanisme ne pouvait agréer à un légitimiste gallican. L'abbé Lacordaire accepte d'obéir à cette volonté : que son évêque jette au feu ce manuscrit. Mais il ne peut s'empêcher de penser que Mgr de Quélen appartient à une époque et lui à une autre. Il est résolu à rester libre sur les questions laissées libres par l'Église.

Il sait aussi que ce langage lui interdit un retour à Paris. S'il est appelé à faire du bien en France, Dieu saura l'y ramener par des voies plus fortes que les passions des hommes. Le séjour à Rome se prolonge, et voici que s'éveille en lui la vocation d'un restaurateur d'Ordre : son amour pour l'Église lui dicte ce devoir, cette dernière démarche de liberté et d'obéissance, ce besoin intime de sa vie, la continuation sur une plus grande échelle de tout ce qui avait été l'objet incessant de ses pensées.

★

Le P. Lacordaire, sous l'habit de saint Dominique, ne fut pas, je pense, le religieux romantique du tableau de Chassériau dans le cloître de Sainte-Sabine ; il le trouvait trop austère. La toile de Janmot lui donne un air plus humain, mais elle « l'idéalise dans le sens de la vivacité ». Sa nature était plus douce, plus tendre. Sur les photos de Sorèze, ce n'est plus qu'un pauvre malade aux joues déformées par l'œdème. On l'imagine mieux sous le crayon d'Hippolyte Flandrin : cette tête pleine de bonté émergeant d'un capuce trop large à la mode italienne, l'intelligence calme d'un regard dont on ne peut se défaire.

Il revêtait l'habit de saint Dominique pour le ramener en France, pour y défendre par lui cette Église qui était toute sa vie. Il avait eu un moment de faiblesse le soir de son arrivée à La Quercia : quand se referment les portes du noviciat, on pense à ce qu'on a quitté : une vie faite, des avantages certains, des amis tendrement aimés. Ce n'était

pas seulement une robe de laine qu'il jetait sur ses épaules, mais ce fardeau pesant d'une famille à élever et à nourrir. Ce n'était pas lui seulement qu'il engageait : il allait se trouver des enfants qui lui demanderaient du pain. Tout cela comptait, sans doute, dans son inquiétude. Mais le détachement du monde, la paternité future, si ce pouvait être des croix, il était sûr qu'elles lui donneraient surtout de la joie. Il y avait plus : « L'idée seule de sacrifier ma liberté à une règle et à des supérieurs m'épouvantait... L'indépendance avait été mon guide. Comment pourrais-je me transformer subitement en un cœur docile et ne plus chercher que dans la soumission la lumière de mes actes ? » Il avait obéi au Saint-Siège, à son évêque, mais sa pensée était restée libre des préjugés des hommes. Son amour pour l'Église saurait-il lui donner ce dernier renoncement de l'obéissance religieuse ? Il fut un novice parfait.

La dispersion de Saint-Clément[1], deux ans plus tard, vint frapper le petit troupeau qui s'était groupé autour du P. Lacordaire. Le coup l'atteignit au plus vif. Il savait qu'on ne lui pardonnait pas son libéralisme, il savait qu'on s'inquiétait à Vienne et à Paris, il savait qu'on n'avait pas oublié son premier sermon sous l'habit de saint Dominique au matin de Pâques 1840 à Saint-Louis des Français où il avait flétri la tyrannie des pouvoirs temporels. La tentation était forte de rompre le silence, de crier contre cette injustice, « mais nous devons plus que jamais au Saint-Siège d'entrer dans ses difficultés, disait-il, fût-ce à nos dépens ». Séparé de ses fils, voici qu'il retournait en France avec

1. En 1841, alors que la Province de France n'était pas encore constituée, le P. Lacordaire obtint cependant l'autorisation de s'établir au couvent de Saint-Clément de Rome et d'y ériger un noviciat exclusivement réservé aux Français sous la direction d'un maître des novices espagnol. Le chancelier d'Autriche, Metternich, qui n'avait point oublié l'*Avenir* et s'imaginait que le couvent de Saint-Clément serait une nouvelle école de la Chênaie, s'alarma et par suite de la pression sur le Vatican, les dix novices français furent séparés en deux groupes, dont l'un fut envoyé à La Quercia, près de Viterbe, et l'autre à Bosco, dans le Piémont. Quant au P. Lacordaire, interdiction lui fut faite de les rejoindre.

carte blanche pour y restaurer l'Ordre. Novice à La Quercia, il avait redouté par-dessus tout la perte de son indépendance. Il jouissait maintenant d'une liberté extraordinaire... Quelles années de géant s'ouvraient devant lui ! L'habit de saint Dominique partait à la conquête de cathédrales de France : Bordeaux, Nancy, Grenoble, Lyon, Strasbourg. On entendait le Père prêcher l'Avent à Notre-Dame de Paris et le Carême aussi en pleine révolution. L'Ordre reprenait droit de cité en France : en 1843, M. de Saint-Beaussant lui donnait sa première maison à Nancy. L'année d'après, c'était l'installation à Chalais, en pleine montagne, entre des rochers, des pins, des hêtres (le premier soir, les novices venus de Bosco couchent dans la paille : ils n'ont pour tout bagage que leur bréviaire). Plus tard, Flavigny aux humbles débuts (chacun transportait sa chaise de la chapelle à sa cellule et au réfectoire), puis les Carmes à Paris, où le Père prêchait l'homélie du dimanche. Il y avait mieux encore : la bataille pour la liberté de l'Église de France n'était plus maintenant le fait d'une poignée d'hommes d'avant-garde. Le clergé parlait, écrivait, se concertait, faisait face aux puissances, aux professeurs, aux journalistes, aux députés. C'étaient les évêques maintenant qui réclamaient la liberté d'enseignement. Quelle différence entre 1834 et 1844 ! Il avait suffi de dix ans pour changer toute la scène. Le P. Lacordaire savait que c'était son œuvre : revêtu de l'habit religieux, il paraissait à Notre-Dame comme une de ces libertés qui étaient dans le cœur de tous les catholiques. Dans cette réussite, il sentait déferler sur lui, comme un océan, la bénédiction de Dieu, une confiance incompréhensible. Mais il lui semblait aussi qu'il était destiné à souffrir beaucoup pour expier ses succès, toutes ces libertés obtenues, qu'il n'avait pas mérités. Les adversaires qui n'avaient cessé de le haïr, les dénonciations, les mesquineries dont il avait été l'objet n'étaient rien : il n'avait pas encore abordé cette plage douloureuse où les flots déposent des plantes amères et où il trouverait la croix de sa vie. Il allait connaître l'épreuve crucifiante de l'obéissance.

Il faut avoir le courage de dire ici toute la vérité : c'est

vrai qu'il lui fut terrible d'obéir au P. Jandel devenu vicaire général de l'Ordre. Il n'avait pas soupçonné d'abord ce que lui vaudrait la dispersion de Saint-Clément : ces novices qui n'avaient pu recevoir de lui la formation qu'il était en droit de leur donner. Maintenant, il savait que le P. Jandel n'avait pas les mêmes vues que lui sur ce qui était le but et la structure de l'Ordre. Toute cette institution religieuse se remettait en marche avec des hommes neufs, après un long arrêt. La restauration de la Province de France avait donné le branle. Mais il n'y avait pas encore de tradition établie : il fallait presque créer, en remontant à travers les textes contradictoires des chapitres généraux, pour retrouver, à sa source, l'esprit de saint Dominique. Ces deux hommes se renvoient mutuellement des numéros des constitutions, des paragraphes de Fontana. Ils croient défendre chacun la vérité aux faces multiples, mais ils ne peuvent que s'opposer l'un à l'autre. Le P. Lacordaire, en restaurant la province de France, avait vu avec magnanimité ce qui demeure l'essence de l'Ordre : le salut des âmes par la prédication. Il entendait bien pousser les austérités jusqu'aux limites du possible, mais c'est de l'expérience qu'il attendait les indications à ce sujet. Le P. Jandel, plus timoré, craignait d'introduire l'arbitraire, ou comme il disait, « le principe protestant de l'autorité privée », s'il admettait des dérogations au texte même des observances primitives. C'étaient deux races différentes d'esprit.

Le P. Lacordaire, comme Provincial de France, défendit auprès de lui ce qu'il considérait comme son œuvre : l'observance de fondation de la Province de France. Il ne refusait pas d'obéir — sauf une présomption en matière grave (pour colorer la cessation de ses conférences à Notre-Dame après le coup d'État de 1851, il avait donné comme raison, sans permission expresse, que le père vicaire général lui confiait une mission en Belgique), il n'y a rien à retenir contre lui. Il se soumettait, bien sûr, aux décisions du P. Jandel, mais il ne pouvait s'empêcher de dire sa légitime inquiétude, de proclamer ce qu'il considérait comme son devoir de fondateur, comme son autorité incomparable

d'ancêtre. Si le P. vicaire général veut modifier de sa seule autorité les actes du premier chapitre provincial de 1852, il aime mieux, lui, le P. Lacordaire, et les Pères du Chapitre avec lui, qu'il n'y ait pas de premier chapitre provincial que d'en avoir un qui n'exprime pas ce qu'ils avaient pensé, senti, voulu à Flavigny au sujet des usages et des observances de la Province restaurée de France. Quand il voit que toute son œuvre est au bord de l'abîme, quand la faillite est proche avec les fautes qui s'accumulent à Rome à la Curie généralice, il crie son amour pour l'Ordre, cet attachement qui ne connaît pas de limites et qui était aussi une obéissance à sa mission : « Je ne connais rien de plus beau, de plus populaire, de plus béni que l'œuvre dominicaine et si elle périt, le démon aura remporté un triomphe dont il se glorifiera dans tous les siècles. » Il souffrait enfin du peu de confiance que lui accordait le P. Jandel. Il était déchiré de voir méconnaître sa paternité par un fils qu'il avait engendré à la vie religieuse. Un jour qu'il fait le point, il a le courage de lui dire : « Vous avez agi sous le sentiment de vos devoirs, j'ai agi selon le sentiment profond d'une paternité primitive et exceptionnelle. Il m'a paru que vous ne m'accordiez pas même les égards que le plus étranger des hommes m'eût accordé ; il vous a paru que je ne reconnaissais pas assez vos droits de supérieur. Il est probable qu'il y a eu de part et d'autre des défauts de caractères. Dieu en sera le juge. »

Il avait découvert à son flanc une plaie qui ne se refermerait pas. Quand il était jeune, il y avait eu en lui une foule d'idées qui n'étaient pas encore à leur vrai point. A son âge, il savait maintenant le déchirement d'une obéissance nécessaire. Il était las de lutter : c'était le moment de servir Dieu, d'être sûr qu'il ne travaillait que pour Lui. Tant qu'on se plaît à une œuvre, qu'on ne fait que ce qu'on veut, il y a du doute. En renonçant à ses propres désirs, il avait la certitude absolue, infinie, de n'obéir qu'à Dieu seul. Ce qui venait de Dieu, il fallait croire que c'était le meilleur, même si humainement il lui semblait le pire. En 1846, il avait prêché à Notre-Dame le Christ et la Croix. Ce Jésus

dont le nom seul le faisait tressaillir, maintenant il le suivait à la trace. Les flagellations inouïes qu'il se faisait infliger dans la crypte des Carmes n'étaient pas les vraies souffrances de sa vie. Maintenant, il était prêt pour ce bonheur que l'on désire et que l'on redoute à la fois... Il se tournait vers le Christ, il étendait les bras, il sentait les clous s'enfoncer dans sa chair, il criait de douleur, mais il aimait. Il luttait, mais il voulait porter sa croix nuit et jour. Il savait qu'il ne serait sauvé qu'en obéissant jusqu'à la mort.

★

Lorsque le P. Lacordaire accepte de quitter sa retraite de Sorèze pour un second Provincialat, il ramène la confiance et la paix dans une œuvre qui se perdait sans lui. Son destin est fixé, il est déjà l'homme usé dont les jours sont comptés. Sa vie lui a appris à aimer Jésus-Christ et son Église par-dessus toutes les choses créées. Sa liberté et sa paix, il les sacrifiait à ses Frères, pour son Ordre. La liberté que, d'instinct, il n'avait cessé de réclamer dès ses premiers pas dans le monde chrétien, cette liberté qu'il portait dans le sang, c'était la liberté de l'Église et des Enfants de Dieu. Il ne s'en faisait pas un manteau de malice : il en était le champion pour le service de Dieu. Si absolue que fût cette exigence de liberté, elle trouvait sa limite dans une obéissance totale, un esclavage absolu à Jésus-Christ dans son Église. L'obéissance à l'Église, il savait de science certaine qu'elle identifiait sa volonté d'homme à celle de Dieu, surtout quand son désir lui eût fait souhaiter de suivre d'autres voies. De son amour pour l'Ordre, de son obéissance au Christ, de sa fidélité à l'Église allaient naître des milliers de jeunes gens aux robes blanches. Il devenait cet homme dont les amis voulaient connaître le secret, il avançait maintenant dans cette mort qui est la vraie Vie, il prenait déjà son visage d'éternité.

M.-E. Leger, O.P.

L'ÉNIGME DU PERE DE FOUCAULD

A mesure que le temps passe, la figure du P. de Foucauld s'éclaire davantage. Mais il arrive encore qu'on se perde dans le dédale de cette vie extraordinairement sinueuse et complexe.

Autant sa conversion en 1886 est profonde et irrévocable, autant le trajet qu'il lui reste à parcourir est long et compliqué. Il met trois ans à trouver sa vocation et à peine est-il entré à la Trappe de Notre-Dame-des-Neiges en Ardèche, qu'il demande à partir pour Notre-Dame du Sacré-Cœur, près d'Akbès, en Syrie. Et là encore il s'aperçoit qu'il n'a pas trouvé son lieu d'élection. Il quitte la Trappe, repart en voyage, et va cette fois à Nazareth, vivre en ermite auprès du couvent des Clarisses. Encore ne se fait-il pas faute de s'en absenter pour deux séjours à Jérusalem auprès d'un autre couvent de Clarisses.

Il suffit cependant de regarder d'un peu près le pourquoi et le comment de ces voyages pour s'apercevoir qu'ils ne ressemblent en rien aux caprices de l'instabilité. Tout au contraire, le Frère Charles ne fait que chercher obstinément, par monts et par vaux, cette « dernière place » qu'une parole de l'abbé Huvelin lui avait gravée dans le cœur, pour être sûr de s'approcher toujours davantage du Christ.

Là où les choses deviennent réellement beaucoup plus complexes, c'est quand nous le retrouvons à quarante-deux ans, en 1901, à Beni Abbès, après cette ordination qu'il a tardivement

reçue par obéissance. Une fois encore il change de lieu. Et la vie extérieure qu'il mène dans le monde africain est toute différente de celle qu'il avait vécue dans les Trappes et à Nazareth. Pourquoi ce nouvel avatar de son mode de vie? Si encore on comprenait clairement ce qu'il vient faire au Sahara, mais à première vue, c'est un vrai casse-tête. Ce qu'il fait chaque jour est tellement complexe que cela ne se laisse ranger dans aucune de nos catégories habituelles.

Est-ce un ermite? Il est vrai qu'à Beni Abbès, puis à Tamanrasset et à l'Asekrem, il est dans le désert, il est seul de son espèce, il habite des gourbis aussi pauvres et aussi retirés que de parfaits ermitages, il y passe des heures dans la prière et l'adoration solitaires, et ses menus sont bien ceux d'un ermite. Et pourtant, il est tout le contraire d'un ermite si l'on pense à l'immense correspondance qu'il entretient, aux incessantes visites qu'il reçoit et aux milliers de kilomètres qu'il parcourt dans le Sahara pour nouer connaissance avec les gens du pays.

Est-ce donc un missionnaire pour cette autre part de ses journées? Mais le missionnaire n'est-il pas celui qui prêche et qui baptise? Souvent le P. de Foucauld parle de Dieu à ses amis arabes et touaregs, il leur prêche la piété et le respect des commandements de Dieu, il leur parle aussi de l'Évangile, mais il ne fait aucune propagande proprement missionnaire. Il a tout juste baptisé quelques orphelins noirs et une vieille mendiante, noire elle aussi. Mais il n'a poussé aucun de ses amis musulmans, arabes ou touaregs, à se convertir au Christ. N'est-ce pas alors un aussi étrange missionnaire qu'un étrange ermite?

A la vérité, il existe une expression du Père qui nous signifie directement le maître-mot de sa vocation : il est venu pour être « le frère universel », mais qu'est-ce que cela veut dire exactement? Serait-ce de la simple philanthropie? On ne peut sérieusement le croire, le Père est tout autre chose qu'un philanthrophe, il est religieux et prêtre, il passe des nuits en prière, il porte le Sacré-Cœur sur son vêtement et il nomme expressément son gourbi de Beni Abbès : « La Fraternité du Sacré-Cœur » pour qu'il n'y ait aucune équivoque sur le sens de cette fraternité qui n'est pas seulement humaine, mais religieuse. Et cependant son activité fraternelle ne ressemble guère à celle qui se tient dans

les limites « classiques » des œuvres de charité. Certes il lui arrive de soigner des malades, il distribue souvent l'aumône aux misé-reux et les invite à partager son repas, mais il n'est pas venu créer des orphelinats, des dispensaires, des hôpitaux ni des soupes populaires. Quand il rachète de petits esclaves noirs, il ne les garde pas longtemps avec lui, il les confie aux Pères Blancs qui, eux, ont des orphelinats. Lui-même, au contraire, surtout au Hoggar, passe un temps infini à ses recherches d'ethnographie et de linguistique qui aboutiront à une grammaire touarègue, à des recueils de poèmes et de proses touarègues et surtout à cet énorme dictionnaire touareg-français qui est à la fois le Littré et le Larousse du Hoggar. C'est là un aspect capital de son activité saharienne tant par l'ardeur obstinée avec laquelle il y travaille, que par le temps immense qu'il a dû consacrer à prendre des notes durant d'interminables palabres et ensuite pour les mettre en ordre scientifique. De ce point de vue, on peut bien dire qu'il a fait, quoique sur une littérature orale et non sur de vieux manuscrits, un travail de bénédictin.

Ce n'est même pas tout. La vie du P. de Foucauld abonde en contradictions étonnantes, plus surprenantes encore que celles qui précèdent.

Car cet homme qui se plonge à fond dans ce travail d'ethnographie et de linguistique, c'est le même qui avait renoncé à poursuivre une carrière d'explorateur pour entrer à la Trappe et qui avait fui cette même Trappe parce qu'il pensait qu'on l'y poussait trop vers le travail intellectuel, au détriment du travail manuel et de la recherche de la dernière place.

Du même coup, nous voyons cet homme qui avait obstinément cherché la dernière place, devenir l'ami respecté des principaux officiers sahariens, le « marabout » vénéré par les musulmans du pays et pour finir le confident de Moussa, le chef touareg du Hoggar, et de Laperrine, le commandant en chef du Territoire des Oasis. Lui qui n'avait cherché à Nazareth que l'obscurité et même la dérision, le voilà qui devient un des hommes les plus en vue dans tout le Sahara. Les Senoussistes le surent bien, eux qui firent plus de cent kilomètres à travers le Hoggar pour s'emparer de lui comme otage.

Il était venu pour être arabe avec les Arabes, touareg avec

les Touaregs, mais non pas au prix de délaisser ses amis de l'Armée d'Afrique dont il était le seul « aumônier » dans les solitudes sahariennes qu'il parcourait. Mais c'est ainsi qu'à force de se faire tout avec tous, il en vint à être l'éminence grise à la fois de Moussa et de Laperrine. Entre colonisateurs et colonisés, il est pris comme entre l'arbre et l'écorce, parce qu'il n'y a pas de limites à son partage de la vie commune de tous.

Mais, du point de vue religieux, le paradoxe est encore plus profond, puisque son degré d'intimité avec Moussa, particulièrement, est si grand qu'il en arrive à devenir non pas le chapelain, ce qui serait quand même exagéré, mais le directeur spirituel d'un musulman, le vrai et pieux musulman qu'était Moussa. Là, c'est vraiment le comble. Car nulle part on ne trouve trace que Moussa ait songé à se convertir, ni que le Père ait tenté de l'y inviter même par la plus discrète et la plus affectueuse des pressions. Personne pourtant ne pourrait sérieusement suspecter le Père de Foucauld d'avoir professé le syncrétisme ou même l'indifférentisme religieux. Pas plus qu'il n'a jamais caché sa nationalité ni son patriotisme, il n'a dissimulé sa qualité de prêtre du Christ. Que dis-je! Il va tellement loin en ce sens qu'il arbore sur sa poitrine l'emblème le moins fait pour dissimuler l'opposition qui subsiste malgré la foi commune au Dieu d'Abraham, entre chrétiens et musulmans, l'emblème du Sacré-Cœur qu'il porte à toute heure sur sa gandourah. Le Père a trop de ferveur pour l'eucharistie, le Saint-Sacrement et le Sacré-Cœur pour être jamais tenté de présenter le Christ comme un prophète entre les autres. Et si Moussa, lui, pouvait l'oublier, il lui suffisait de voir le grand emblème rouge sur le vêtement du Père pour savoir qu'il y a un abîme entre le respect pour le prophète Jésus et la foi au Fils unique de Dieu fait homme. Même aux moments où le Père parle de l'Évangile à Moussa, malgré leur cordiale et commune estime, malgré la foi de tous deux au Dieu révélé à Abraham et à Moïse, il subsiste entre eux, au plus intime des cœurs un bloc de silence comme un cristal de nuit.

Et c'est bien pourtant à cause de Moussa et des autres Touaregs que le Père consentira un de ses plus durs et plus intimes sacrifices, par un autre étonnant paradoxe. Lui qui servait tous

les jours la messe à Nazareth et qui la célèbre tous les jours à Beni Abbès, lui qui passe des heures dans ces mêmes lieux en adoration devant le Saint-Sacrement, il accepte d'être privé d'eucharistie et de Saint-Sacrement, pendant des mois, au Hoggar, faute d'avoir un servant de messe, alors précisément, que loin de toute communauté chrétienne, si minuscule soit-elle, il ne souffrit jamais tant de n'avoir pas près de lui la présence sacramentelle du Christ.

Si les paradoxes nous étonnent pour commencer, est-ce qu'à mesure que nous les voyons se multiplier les uns après les autres, ils ne s'éclairent pas les uns les autres ?

Car on ne s'en tire pas en supprimant ou en minimisant l'un ou l'autre des aspects les plus contrastés de cette vie, ce qui est outrageusement la simplifier et même mutiler sa signification. La clef de cette vie ne peut se trouver au contraire qu'en affrontant directement ces paradoxes. Les occupations du Père sont les plus diverses qui soient, nous l'avons vu, mais elles ne forment pas un fatras hétéroclite autour de lui. Simplement parce que le Père de Foucauld n'est pas de ceux qui font deux parts dans leur vie, l'une aussi restreinte que possible pour le sacré, l'autre pour le profane, il ne vit qu'une seule vie, la vie évangélique dans laquelle tout vient s'intégrer car nous ne rencontrons pas seulement le Seigneur dans l'intimité du cœur et dans la pratique des sacrements, mais dans toute la vie, que nous le voulions ou non. Le P. de Foucauld fondait sa dévotion intime et mystique sur l'eucharistie et sur le Saint-Sacrement, c'est-à-dire en fin de compte sur les grandes paroles du jeudi saint : Ceci est mon corps; ceci est mon sang, fait pour nourrir les hommes de la vie divine; mais pas une seconde il n'en séparait ces autres paroles capitales, annonciatrices du Jugement : « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire... » La piété eucharistique et la fraternité universelle, loin d'être séparées, sont intimement liées chez le P. de Foucauld. Il n'est pas, d'un côté, l'homme d'une dévotion sacrée, particulière, d'un autre côté l'homme d'une philanthropie séparée de la vérité religieuse, il ne sépare pas ce qui est indissolublement uni dans le cœur même du Christ : la vie sacramentelle et la vie

fraternelle, le mystère du Christ présent dans l'eucharistie et présent, quoique d'une autre manière, dans le *prochain* quel qu'il soit.

Ce qu'il ne faudrait jamais oublier, c'est qu'au moment où le P. de Foucauld arrive à Beni Abbès, il a quarante-deux ans. Il est en pleine maturité humaine. Il est aussi en pleine maturité religieuse. Il y a quinze ans qu'il s'est converti et il s'est forgé une âme nouvelle pendant dix années à la Trappe et à Nazareth. Il ne vient pas à Beni Abbès pour rien retrancher de son idéal religieux. Il est fait d'un bois qui a été inlassablement émondé par des années de retraite, de vraie pénitence et de quête de Dieu.

Il a une soif ardente de porter fruit, il rêve d'être le premier plant d'une pépinière : cela ne lui sera pas donné de son vivant. Il rêve d'être une fois encore transplanté, de quitter Beni Abbès pour le Maroc afin de rendre cent pour un à ceux qui jadis l'avaient reçu en ami au temps où il était un explorateur clandestin et qui lui avaient rendu confiance pour confiance. Cela non plus ne lui sera pas donné. Mais ce qui lui sera donné sans qu'il y ait jamais songé, c'est d'étendre des branches nues comme celles de la Croix sur tout le sol saharien. Tout ce qu'il recevra en don et en charge dans ce nouveau domaine, les nouveaux travaux intellectuels, le respect et la notoriété, les confidences de Moussa et de Laperrine, il ne l'avait nullement convoité, cela lui sera octroyé d'en haut, dans le mystère de son destin, simplement parce qu'il est venu se faire tout à tous.

La grande différence-clef entre la vie de Frère Charles en Terre Sainte et sa vie saharienne tient essentiellement à ce qu'il ouvre désormais toutes grandes les portes de son ermitage. Rien de plus simple et de plus clair que cet idéal et il s'en exprime en toute netteté à son ami et cousin de Castries, dans une lettre de juillet 1901, où il définit ainsi son nouveau but :

« Fonder sur la frontière marocaine, non pas une Trappe, non pas un grand et riche monastère, non pas une exploitation agricole, mais une sorte d'humble et petit ermitage où quelques pauvres moines pourraient vivre de quelques fruits et d'un peu d'orge récoltés de leurs mains, dans une étroite clôture, la pénitence et l'adoration du Saint-Sacrement, ne sortant pas de leur

clos, ne prêchant pas, mais donnant l'hospitalité à tout venant, bon ou mauvais, ami ou ennemi, musulman ou chrétien. »

Il veut donc bien vivre toujours l'idéal qu'il a réalisé à Nazareth et que jamais il ne reniera, mais tous les bouleversements de sa vie viendront désormais de ce qu'il y ajoute cet autre idéal, celui de la porte ouverte pour une hospitalité inconditionnelle, au nom du Christ.

Cet ermitage ouvert, il lui donne dans la même lettre le nom de « zaouïa », immense trait de lumière, parce que c'est dans la pieuse zaouïa musulmane de Boujad qu'il a autrefois reçu l'hospitalité, cette hospitalité qu'il souffre amèrement de ne pas voir les « chrétiens » rendre à leur tour aux musulmans et que lui veut à tout prix leur rendre toute sa vie. Car sa destinée n'est pas de prêcher l'Évangile par l'éloquence et la propagande, mais par l'exemple. Sa destinée n'est pas d'imiter Jésus dans sa vie publique, mais dans sa vie cachée de Nazareth et, de là, rayonnant toujours, dans la vie plus cachée encore des temps de l'Annonciation et de la Fuite en Egypte. Implanter la vie de Nazareth en terre musulmane, voilà sa mission, voilà son rôle lorsqu'il se comporte au Sahara comme le frère de tous et prend sa part de tout ce qui fait la vie quotidienne de tous ceux qui l'entourent. Si sa vie abonde en paradoxes, ce n'est pas qu'il les cherche ni les cultive, mais simplement parce qu'en se faisant le frère de tous, il assume toutes les contradictions qui déchirent les vies qui l'entourent.

Il pose la première pierre de cette nouvelle phase de sa destinée, le plus simplement du monde, au moment où il fixe l'emplacement de son ermitage de Beni Abbès : il n'habite pas dans l'oasis dont il ne veut ni la fraîcheur ni la douceur, mais il ne fuit pas non plus dans une grotte perdue au fin fond du désert, il s'installe à cinq cents mètres seulement de l'oasis, sur le haut plateau pierreux, brûlé de soleil, là il priera dans le silence du désert, un peu à l'écart, mais il est assez proche pour que tout de suite abondent les visites de tous, car il s'impose une clôture, mais ne l'oppose à personne. C'est là que commence cette activité indéfiniment multiple qui va le dévorer et ne finira qu'avec la mort.

Cette mort elle-même, qu'on est souvent tenté de trouver ambiguë, résume de façon extraordinaire le sens de son destin. Il n'est pas mort en martyr comme il l'avait rêvé il y avait vingt ans à Nazareth, du moins au sens canonique du mot martyr, et cela compte car on ne lui a pas demandé de renier sa foi au Christ. Il n'est pas mort non plus en soldat, même en prêtre-soldat, car il avait beau être dans un fortin, à côté d'une poignée de fusils pour la défense éventuelle du village, il ne s'en est pas servi. Il a été tué à cause d'un incident fortuit et de l'affolement de son jeune gardien senoussiste, de la tribu Kel Ajjer.

Mais c'est précisément ce manque de « gloire » religieuse et militaire qui est le sceau le plus admirable de son destin. Non seulement Moussa et ses amis Touaregs du Hoggar sont innocents de cette mort, mais encore il n'y a rien eu dans cette mort qui pût dresser les uns contre les autres les Français et les Touaregs de Moussa, les Musulmans et les Chrétiens.

Non, le rêve du Père n'était pas vain, il a donné son sang au Hoggar, comme il le désirait, sans se défendre, et pendant que le Saint-Sacrement était près de lui dans l'ostensoir, mais ce sacrifice suprême s'est accompli de telle sorte que loin d'opposer irréductiblement Moussa et Laperrine l'un contre l'autre, il les a unis dans une même douleur.

En face d'une guerre mondiale que les Senoussistes s'efforçaient de transformer en guerre sainte au Sahara et qu'il n'eut pas le pouvoir de surmonter, demeure ce trait suprême de prédestination que sa mort n'entamait rien de sa fraternité avec ses amis de toujours.

MICHEL CARROUGES.

« FAITES-VOUS DES AMIS* »

Ce « grand patron », comme on l'appelle, est arrivé au sommet de la puissance et de la gloire. Comment se fait-il que lui, si intelligent, il ne supporte pas, ou supporte mal, de voir quelque intelligence ou quelque valeur à côté de la sienne, parmi ses ingénieurs, et qu'ainsi, ayant préféré au-dessous de lui le service du mercenaire à la recherche personnelle de l'ami, il se prive lui-même de précieuses collaborations? Et comment se fait-il que, nanti de tant de richesses qu'il ne dépense guère, il cherche encore à gagner plus d'argent? Que cherche-t-il?

Cet appétit d'honneur, de puissance et d'argent n'est pas le privilège des hommes. On dit même que les femmes qui ont quelque responsabilité, soit dans la société, soit, particulièrement dit-on, en religion, ont beaucoup de mal à ne pas traiter leurs subordonnées comme de petits enfants, dirigeant et surveillant leurs moindres actes et ne leur laissant aucune responsabilité effective. Si le désir d'omnipotence prend ordinairement un autre tour chez les femmes, il faut bien reconnaître qu'il n'en existe pas moins.

Que signifie donc ce désir? Et d'abord un désir aussi universel peut-il être mauvais? Ne serait-il pas inhérent à la « nature »? On doit répondre, en effet, qu'en un sens il n'est pas autre chose qu'une forme travestie du désir fondamental de liberté, d'autonomie, d'achèvement qui, selon saint Thomas lui-même, sera satisfait dans la béatitude. Mais ce désir est si fort que ses contrefaçons en sont particulièrement nocives et dangereuses. C'est

* Lc, 16, 9.

parce qu'ils recherchent sans le savoir un des éléments de la béatitude, c'est-à-dire ce qui est suprêmement désirable, séduisant pour l'esprit, disons si « capiteux », que certains péchés sont aussi capitaux (I^a II^{ae}, *q. 84, 4, c,* in fine, *et* I^a, *26, 4*). *L'homme ne se prive donc pas en ne cherchant pas seulement dans les honneurs temporels son honneur, ni seulement dans l'argent sa liberté, ni seulement dans le plaisir sa joie. Ces biens — honneurs temporels, argent, plaisir, etc., — ne sont pas mauvais en eux-mêmes, mais ils ne peuvent donner tout ce qu'ordinairement on leur demande et il arrive même qu'ils finissent par apporter le contraire. C'est être bien avisé que de ne pas trop leur demander. Et pour tout résumer en un seul exemple, celui de l'argent, auquel nous reporte si souvent l'enseignement de Notre-Seigneur en saint Luc, disons que trop chercher ou trop accaparer les biens de ce monde, c'est pécher à la fois contre Dieu, contre le prochain, contre soi-même et contre ce que l'on cherche.*

C'est pécher contre Dieu que de trop amasser pour soi. Car les biens de la terre n'appartiennent pas d'abord aux hommes, mais à Dieu. Cette vérité est si fondamentale que saint Luc l'enseigne à peine; mais il la suppose, par exemple, dans la parabole de l'économe infidèle. La terre, et les biens de la terre, appartiennent à Dieu, et comme Dieu est juste, il veut que la terre et tous ces biens « appartiennent » à tous les hommes ensemble. Les peuples, ou les hommes riches, qui sont les gérants de Dieu, sont donc de mauvais gérants et pèchent contre leur Maître chaque fois qu'ils amassent ou réservent à leur seul profit, et au détriment de la vie des autres ou de leur bien essentiel, une part du patrimoine commun de l'humanité.

C'est aussi pécher contre le prochain que de retenir pour soi-même ce qui serait indispensable à tel ou tel prochain, car alors on pèche contre la justice dite distributive. S'il est utile, ou même parfois nécessaire que l'homme s'approprie certaines choses pour son utilité et son bien propre, il serait injuste qu'il le fît contre le bien d'un autre ou contre le bien commun.

Enfin, c'est se tromper soi-même que de chercher la liberté de vie, de culture, de conduite, dans la seule propriété d'une fortune toujours plus considérable. Celui qui prive ses frères de ce que, normalement, en toute équité, ceux-ci devraient avoir, peut

bien amasser pour lui-même une plus grande fortune, mais il empêche ses frères d'accéder à cette majorité humaine, à cette culture, à cette liberté aimable qui lui feraient à lui-même la vie tellement plus agréable que sa fortune! Car finalement nous ne sommes pas servis par notre argent, mais par des hommes, nous n'avons pas de grâces à attendre des biens matériels, mais des humains. Et celui qui, en donnant ses biens, retrouve une société d'amis joyeux de le connaître et de l'aider est plus avisé que celui qui, en gardant tout, ne trouve que des serviteurs et le souci de s'en occuper sans cesse. Faites-vous des amis; ils vous seront plus profitables que vos seules richesses. Faites-vous des amis, c'est ainsi que vous accomplirez la justice et que vous rendrez la terre plus habitable pour vous-même et pour tous.

Le Seigneur ajoute à cela encore une raison profonde. L'argent rend inique; il endurcit le cœur de qui le possède et qui, en le possédant, s'y attache. C'est pourquoi il est appelé l'argent d'iniquité. Celui qui, en bon gérant de Dieu, donne ses biens, non seulement est un fidèle « économe de Dieu » et un juste, mais il est aussi un doux qui sait préserver son cœur de ce qui est capable de l'endurcir et il est un homme habile qui se fait des amis et acquiert ainsi plus de liberté, d'aisance et de joie que celles qu'il aurait obtenues avec le seul argent.

APOSTOLUS.

UN MARXISTE RENCONTRE JÉSUS-CHRIST*

Notre époque est riche en récits de conversions et c'est bon signe. Celle-ci est cependant d'un intérêt particulier non seulement en raison de l'époque toute récente où elle se situe (dans les années « d'entre les deux guerres »), mais parce que celui qui a trouvé le Christ et son Église portait d'une certaine manière en lui-même les traits de l'athéisme contemporain et de tout ce qui présente quelque tentation d'irréligion à l'homme moderne. Son « chemin de Damas » (c'est ainsi que s'intitule le premier tome de cet « itinéraire ») en est d'autant plus instructif.

Le converti fait ici lui-même son récit. Non à la manière d'un « journal », car il brosse au contraire à grands traits certaines parties de sa vie et il doit cacher certains noms de lieux ou de personnes (ce qui laisse en suspens bien souvent l'appétit du lecteur), ni à la manière des confessions de saint Augustin, car il y a peu d'introspection et encore moins d'épanchements, mais, d'une façon originale, celle qui convient à l'homme intrépide, à l'homme d'action, à cette « force de la nature » assez extraordinaire qu'est M. l'abbé Ignace Lepp. Il cherche simplement à découvrir dans les faits du passé la signification qu'ils prennent comme « étapes » d'un itinéraire que Dieu seul connaissait et qui s'éclaire peu à peu aujourd'hui à ses yeux.

Ignace Lepp ne fait pas mystère de son appartenance au Parti communiste ni de son action, et il n'en a point honte. Il se déclare lui-même non pas un « apostat » du communisme, mais un converti.

L'apostat n'éprouve que des sentiments négatifs à l'égard des valeurs

* I. Lepp, *Itinéraire de Karl Marx à Jésus-Christ*, Paris, Aubier, 1955, 336 pp., 690 fr.

qui ont été siennes jadis. L'apostat du christianisme, et encore davantage le prêtre apostat, ne voit dans l'Église qu'il servait naguère, peut-être même avec un fanatisme excessif, que de la misère et de la laideur. A l'entendre, la hiérarchie serait composée uniquement d'hommes bornés ou rétrogrades, les « curés » seraient tous avares et réactionnaires, la masse des croyants tellement inférieure à la masse des incroyants ! (...) Il en est de même en ce qui concerne les apostats du communisme. Quand on lit, par exemple, le trop célèbre ouvrage de Victor Kravchenko : *J'ai choisi la liberté,* force nous est de nous demander si son auteur est un faible d'esprit ou un malhonnête homme. Si le communisme avait le visage qu'il lui attribue, comment comprendre que tant d'hommes et de femmes lui sacrifient leur existence, acceptent même de mourir pour lui ? (...)

Le converti, lui, ne renie aucune des valeurs qu'il a, autrefois, admirées et professées. La conversion est non pas la rupture avec le passé, mais son accomplissement, son intégration dans une synthèse existentielle et supérieure à la précédente. Prenons une comparaison de faits reculés dans le temps. L'empereur Julien et l'écrivain Tertullien incarnent presque parfaitement la mentalité de l'apostat. Le premier, ayant rompu avec le christianisme, qu'il avait servi avec un zèle intempestif, croyait de son devoir de le combattre avec fanatisme et devint persécuteur cruel. Tertullien, à un premier stade, ne voyait dans la civilisation léguée par l'antiquité païenne que l'œuvre de Satan. Il exigeait que les chrétiens rejetassent toute la sagesse grecque ou romaine, tout l'art et toute la poésie dont la source ne fût point évangélique. L'Église ne l'ayant pas suivi sur cette voie, Tertullien devint apostat et mit à la combattre la même ardeur que naguère à la servir. Combien différent le comportement du philosophe Justin, qui peut bien passer pour un parfait exemple du converti ! Face à une belle statue d'Athènes, en lisant Platon ou Sénèque, son cœur se fondait de reconnaissance pour le Verbe de Dieu qui avait daigné répandre sa lumière sur tous les peuples du monde. Et Justin mourra martyr de sa foi (pp. 11-13).

Le P. Lepp ne renie pas les vraies valeurs qu'il a aimées d'un cœur droit et servies de toutes ses forces. Il ne le peut pas. « Le voudrais-je qu'il me serait impossible d'être chrétien autrement qu'en ancien marxiste. Sinon mon christianisme serait quelque chose de superficiel » (p. 14). Et il n'y a aucun paradoxe dans la réponse qu'il donne habituellement à ceux qui lui demandent depuis quand il date sa vocation de prêtre. « Depuis le jour où j'ai demandé mon adhésion aux jeunesses communistes. »

Le P. Lepp appartient à une vieille famille de marins d'un pays d'Europe qui ne nous est pas nommé. Mais cela importe-t-il ? Il ne veut parler des événements « que dans la mesure, écrit-il, où cela me paraîtra nécessaire pour la compréhension de mon itinéraire spirituel »

(p. 15). Nous savons donc que son père était commandant et que sa mère, qui accompagnait quelquefois son mari, mit au monde son fils Ignace, en 1909, « sur un bateau, quelque part dans la Baltique ». Sa « maison », sa patrie, c'est donc ce bateau où travaillent, sous les ordres de son père, une trentaine de marins de cinq ou six pays différents, et parlant autant de langues diverses. « Les mots de famille et de patrie n'ont jamais éveillé dans mon cœur, écrit-il, la moindre résonance affective » (p. 19). Il est navigateur et baragouine dès son enfance plusieurs langues. Après la guerre de 1914-1918, où son père, mobilisé dans la marine de guerre, trouva la mort, sa vie pourtant se stabilise. Il commence ses études, loin de sa mère cependant parce que l'école est loin et sous la stricte surveillance de son oncle-tuteur. Toute sa famille était pratiquement athée.

Vers l'âge de quinze ans, il avait déjà dévoré Balzac, George Sand, Flaubert, Zola, Galsworthy, Walter Scott, Galdos, Manzoni. Il ignorait tout du monde ouvrier que, d'ailleurs, il méprisait sans savoir bien pourquoi. C'est alors qu'il lut le fameux livre de Maxime Gorki : *La Mère,* et que cela le bouleversa. Grâce à Gorki, il éprouvait pour la première fois un poignant sentiment de solidarité pour tous les réprouvés de la terre. A ce moment, il ne connaît rien du christianisme, sinon ce fait que « la mère » de Gorki embrasse dans sa prière la cause pour laquelle lutte son fils : « Elle trouve que celui-ci et ses amis, malgré leurs paroles impies, ressemblent tellement au Christ, Ami des pauvres » (p. 35). Il veut, lui aussi, lutter pour la libération des réprouvés et souffrir pour la justice. Un jour d'octobre 1924, il demande son admission aux jeunesses communistes de l'endroit.

Le voilà militant et chargé de responsabilités. Les premiers temps se passent bien parce que son action est clandestine. Mais au premier meeting, il doit prendre la parole... On en parle dans les journaux! Honte de sa famille et scène de son oncle-tuteur qui s'écrie : « Ou bien tu me promets sur-le-champ de quitter immédiatement cette bande d'énergumènes, ou bien tu n'auras plus jamais un sou de moi » (p. 63). La décision est prise. Il quitte tout. Il passe sa première nuit dans le parc public, la seconde dans une gare... Et le lendemain, n'ayant rien mangé depuis vingt-quatre heures, « je vis, dit-il, un gros morceau de pain dans une poubelle. Après m'être assuré que personne ne m'observait, je m'en emparai; bien qu'il fût dur et racorni, je lui trouvai une saveur bien supérieure à celle de tous les plats délicats qu'il m'avait été donné de manger jusqu'à ce jour! Comme ce matin-là il m'arriva souvent, pendant les mois qui suivirent, de jeter un regard attentif sur toutes les poubelles et je dus y trouver, des dizaines de fois, l'unique repas de ma journée » (p. 65). Mais c'est alors aussi qu'il connut la

solidarité et l'entraide du monde ouvrier, qui ne sont pas de vains mots.

A cause de sa famille, il doit « changer de ville et même de pays » (p. 66). Autant par ténacité que par amour-propre vis-à-vis de son oncle-tuteur, il veut cependant continuer ses études. Il y réussira brillamment, plus même que ne le laisse entendre le livre qui ne révèle pas tous ses diplômes. Il gagne sa vie péniblement, soit en faisant le porte à porte pour placer des livres ou des brochures, soit comme « pigiste » auprès d'un journal local. Il devient même chef « d'agit-prop », c'est-à-dire de la propagande. Et en octobre 1925, il est désigné pour « représenter le district de N... aux solennités du huitième anniversaire de la Révolution communiste en Russie » (p. 93).

> C'est ce premier voyage au pays des promesses, écrit-il, qui m'apporta le plus de joie pure, et j'en ai gardé le souvenir le plus exaltant. Ma jeunesse, ma capacité d'enthousiasme qui me faisait dédaigner toute ombre au tableau, y étaient certainement pour quelque chose. Rétrospectivement, il me paraît presque incroyable que tout me parût alors tellement « en rose ». Mais comment oublier que, lors de son huitième anniversaire, l'Union soviétique, elle aussi, était encore toute jeune et neuve ? Aucun des grands espoirs de la révolution n'avait encore eu le temps d'être mis en doute. On restait en droit de tout attendre de l'avenir (pp. 94-95).

Il avait déjà lu de nombreux romans russes et également les grands classiques, de sorte qu'il profite de ce voyage exaltant à « Kiev la sainte », aux fêtes de la Révolution, si jeunes et si captivantes, à Moscou, à Léningrad, au pays de Tolstoï, et jusque sur les côtes de la mer Noire. Sa foi marxiste en est décuplée. Un long chapitre, fort intéressant pour « l'étranger », nous livre en détail le contenu intérieur de son *Credo,* ce qu'il appelle « les dogmes de ma foi marxiste » : théorie des contradictions économiques, condamnation de la propriété privée, matérialisme dialectique et métaphysique, etc. L'auteur insiste sur la satisfaction que donne au marxiste la vision totale du monde, explicatrice de toutes choses, qui lui est offerte.

> Quiconque a étudié la philosophie à n'importe quelle Faculté de Lettres, dans n'importe quel pays de l'Occident, me comprendra et approuvera très certainement. Dans chaque Faculté, plusieurs professeurs enseignent, simultanément ou successivement, la philosophie à des jeunes de vingt ans. La plupart de ces professeurs sont incontestablement d'une intelligence supérieure. Les uns se disent adeptes convaincus de telle petite ou grande École, les autres présentent aux élèves leur propre système, ou bien ils affichent un égal détachement vis-à-vis de tous les systèmes et

de toutes les Écoles, ils prétendent puiser leur bien à toutes les sources. Il n'est point difficile de deviner l'effet d'un tel enseignement produit sur des jeunes qui ont entrepris les études de philosophie par un besoin plus ou moins explicitement conscient de connaître la vérité (p. 155).

Pour le marxiste, il y a au contraire une « vision » explicatrice du monde et de la vie. « La dialectique pour nous, exactement comme la métaphysique pour les scolastiques, était le critère et la garantie de la vérité des autres sciences » (p. 158). Et quelle espérance dans cette foi marxiste! S'il est vrai que « la seule liberté qui ait du prix, c'est la liberté collective » (p. 172), parce qu'elle apparaît comme la condition de tout le reste, le marxiste ne cherche pas pour autant à nier les bienfaits de la liberté individuelle :

Le communisme, le jour où il triompherait du capitalisme, ici comme dans tous les autres domaines, ne serait pas un retour en arrière, mais toujours un saut en avant. Il n'abolirait point la conscience individuelle, ne rétablirait pas la conscience grégaire. L'individualisme se verrait dialectiquement transcendé par une forme supérieure de conscience collective. Celle-ci serait riche de toute l'énergie, de toute la solidarité qu'était censée avoir possédé la conscience grégaire. Mais aussi de toutes les conquêtes de la conscience individuelle (p. 185).

Selon le mot d'Ilya Ehrenbourg : « Nous transformerons si bien les hommes qu'ils auront du mal à se reconnaître eux-mêmes » (p. 184).

Une telle foi n'arrête pas, bien au contraire, les études d'Ignace Lepp. Il veut être utile à sa « Religion », en travaillant autant qu'il peut et en étudiant à son profit. Le voilà inscrit en même temps à une Faculté de lettres françaises, à une Faculté de philosophie allemande et, entre temps, à des « sessions » régulières dans une célèbre Université anglaise. C'est à cette époque, si je ne me trompe, qu'il connaîtra Emmanuel Mounier. Il ne l'oubliera pas.

Le voilà militant intrépide sur tous les chemins de l'Europe — dont l'un au moins deviendra son chemin de Damas. Pour être plus efficace, il se perfectionne en russe, apprend diverses autres langues européennes.

Je pourrai constater expérimentalement que quelqu'un qui maîtrise convenablement trois ou quatre langues apprendra les nouvelles presque en jouant. Le cerveau semble acquérir une grande souplesse, une faculté d'adaptation qui ne peut étonner que ceux qui ne parlent que leur langue maternelle et font de pénibles efforts pour apprendre convenablement leur première langue étrangère. Le *cosmopolite,* lui, pense toujours dans la langue qu'il est en train de parler. En contrepartie, cependant, il risque

de ne faire parfaitement sien le *génie* d'aucune des langues qu'il arrive à parler pourtant couramment (p. 189).

Au cours de ses missions dans les différents pays d'Europe, il parfait sa culture qui ne veut connaître aucun arrêt. Il est familier avec Barbusse et Bergson, il assiste aux cours de Jaspers, Heidegger, Brunschvicg, Lavelle. Dans chaque ville nouvelle, il réserve quelques heures à la visite des musées.

Quels récits extraordinaires il nous conte de ses voyages en « Italie fasciste », à « Florence la rouge », en « Europe démocratique », dans les Balkans... Naturellement, la prison l'attend un jour et c'est miracle qu'elle se soit fait tant attendre. Mais il sait bien que le « révolutionnaire professionnel », celui dont la vie est tout entière au service de la Cause, doit faire connaissance avec les prisons. Sa première arrestation eut lieu en Saxe en 1932. A l'automne, il est de nouveau incarcéré en Thuringe. On reconnaît l'époque où naît en Allemagne le mouvement hitlérien. L'année suivante, il perd le poste de professeur qu'il avait en Allemagne et reçoit un ordre d'expulsion. Mais ayant reçu mandat d'y retourner clandestinement, il se fait arrêter de nouveau et condamner à mort. C'est miracle si deux jours avant l'exécution, alors qu'il n'espérait plus rien, la ruse de ses camarades, du moins on le suppose, le fit échapper. Et le voilà de nouveau à Moscou où il fait une demande pour recevoir un poste en Russie.

Pour le comble de sa joie, il est nommé professeur de philosophie à l'Université de Tiflis. Mais c'est alors que commence le désenchantement.

La Russie de 1933-1935 était, certes, moins misérable que celle de 1925, mais il y avait moins d'espérance... Le régime s'est installé, ou plutôt s'est appesanti lourdement sur toutes les terres des pays de l'Union. On ne respire plus. Il y a des privilégiés du régime, nouveaux riches et nouveaux parvenus, qui méprisent les ouvriers et les pauvres; la Russie n'est plus une société sans classes. Il y a le nouveau nationalisme inspiré de Staline qui étouffe l'espoir des internationalistes. Il y a les purges, les jugements hâtifs, les déplacements. Il n'est pas facile, même dans la « charmante Géorgie », d'être professeur de philosophie en une pareille dictature. Surtout pour un homme qui a tant voyagé en Europe. Il savait bien que l'argument d'autorité est toujours décisif dans une discussion entre marxistes communistes :

> Je crois, écrit-il, que ni le chrétien ni le musulman n'abdiquent devant l'Écriture, qu'ils croient révélée par Dieu, avec autant de docilité leur propre intelligence critique que le marxiste le fait en présence des textes de ses maîtres (p. 165).

Mais que dire lorsqu'à chaque cours il faut s'arranger pour citer au moins le nom de Staline? Que dire lorsqu'on ne peut plus parler en confiance aux amis, lorsque les foudres du Bureau politique, vite déclenchées par les « intégristes » du Parti, font courir à chaque instant tous les risques? Il profite d'un « Congrès pour la paix du monde » qui devait se tenir à Londres en cette année 1935 pour obtenir son visa de sortie... Et le voilà en relations avec Trotzki, Victor Serge et l'opposition communiste de gauche. Mais cette « opposition » est faible, il en sent toute la fragilité et l'inconsistance devant la Russie qu'il connaît bien. Le découragement est là, avec ses tentations de suicide. Que va-t-il faire de lui-même?

Il en est là, dans le plus complet désarroi, lorsqu'il tombe sur le roman de Sienkiewicz : *Quo vadis*. Il n'en faut pas plus pour l'ébranler profondément, tant il est vrai qu'une certaine expérience de la pauvreté, de la solitude, du manque d'espoir est propice à la nouvelle espérance que donne le Christ. Il veut connaître ce christianisme qui l'enchanta dans ce roman et il lit les romans écrits sur les chrétiens des premiers siècles. Puis des « ouvrages plus sérieux » en commençant par la *Vie de Jésus* de Renan, puis les livres de Harnack, Strauss, Guignebert, Loisy, Battifol, Duchesne, Prat, Lagrange... C'est alors seulement qu'il achète le Nouveau Testament et lit « d'un seul souffle, le jour même », les Évangiles et les Actes des Apôtres. Comme le Sermon sur la montagne était plus beau que le *Manifeste communiste*! Quelle doctrine merveilleuse et qui répond à ses aspirations de toujours! Surtout, inutile de le dire, le fameux passage des Actes, 4, 32-35, qui retient toute son attention et son amour. Mais où est-il, ce christianisme des sources? Existe-t-il seulement encore? Le Christ est-il encore vivant parmi les chrétiens et pour eux?

> Mon espoir de découvrir le *Christ vivant* n'était pas bien grand. Chez les marxistes, je n'avais que trop entendu parler de la lamentable complicité des Églises avec les injustices de l'ordre établi. Jésus, disait-on, avait été avec les pauvres et les opprimés. Ceux qui prétendaient parler aujourd'hui en son nom prêchaient à ces derniers une résignation dont les riches et les puissants étaient seuls à tirer un substantiel profit. Je craignais que la chrétienté d'aujourd'hui ne fût encore moins conforme à l'Évangile que le régime stalinien par rapport à l'idéal pour lequel j'avais vécu pendant tant d'années. Mais je ne croyais pas de bonne méthode de prononcer un jugement sur le christianisme sans en avoir vérifié les faits par moi-même. J'étais par ailleurs puissamment poussé par mon ardent désir de savoir que l'humanité n'était pas condamnée à l'échec sans espoir (p. 297).

Il se renseigne dans un *Dictionnaire encyclopédique* sur les différentes communautés chrétiennes de notre temps, et il commence par fréquenter les « sectes » l'une après l'autre. Il ne tardera pas à comprendre le sens exact du mot « sectaire ». Au surplus, les prédicateurs ne lui parlent que du salut de son âme, du salut individuel. Et, il doit bien l'avouer, à cette époque, « le salut de mon âme m'indifférait absolument, ne me posait aucun problème » (p. 299). Ce qu'il cherchait, c'est le salut de ses frères en humanité, de toute l'humanité, de tous les hommes. « De formation philosophique à base hégélienne, je croyais fermement à l'Histoire et n'avais de culte que pour l'Universel » (*ibid.*).

C'est alors que la Providence le met en rapport avec un prêtre catholique d'une classe tout à fait exceptionnelle. « Je sais bien, à présent, que tous les prêtres sont loin de ressembler à ce célèbre théologien jésuite » (p. 301). Voilà son guide, saint prêtre, grand théologien, fin psychologue : « Pendant plusieurs semaines, je passais presque chaque jour deux ou trois heures dans la modeste cellule du Père. Le plus remarquable chez cet homme remarquable était sans doute le respect scrupuleux de ma liberté. Je suis convaincu que s'il avait fait le moindre essai de me « convertir », de m'endoctriner, jamais je ne me serais converti » (p. 303).

La première chose qu'il découvre avec le Père est que l'Église est, par droit de naissance, catholique.

> Je connaissais fort bien le grec, mais jamais l'idée ne m'était venue de m'interroger sur le sens étymologique du mot *catholique*. C'est donc avec surprise et joie que j'apprenais, de la bouche du Père, que catholique voulait dire *universel*. Il donnait même à cette expression un sens infiniment plus profond et plus vaste que le simple internationalisme qui, dans mon esprit, en avait tenu jusque-là la place. Il ne saurait y avoir d'Église chrétienne nationale, car elle englobe nécessairement tous les hommes de tous les temps, et aussi ceux qui ne sont plus du temps (...). S'il y avait de la tactique dans le comportement du Père à mon égard, ce premier jour, elle consistait seulement à ne pas me dire que tous les catholiques, ni même tous les prêtres, n'étaient pas au même degré que lui-même préoccupés par l'universalité de l'Église, qu'il y avait des sectaires et même des individualistes même chez les catholiques. En bon pédagogue, il crut préférable de ne me révéler ces choses que plus tard, lorsque je serais à même de mieux les comprendre, et je reconnais qu'il le fit avec une remarquable loyauté (pp. 302-303).

Peu à peu, le transcendant se dévoile, il comprend l'erreur communiste qui mise sur la seule transformation économique pour le « salut »

des hommes. Mais il saisit en même temps le danger de la thèse totalement opposée et sans nuance : « Les chrétiens ne se sont pas toujours souvenu du conditionnement étroit de l'homme intérieur par les régimes économiques et politiques, qui ont le redoutable pouvoir de rendre impossible, pour une partie importante de l'humanité, la libération spirituelle » (p. 310). Ses lectures se multiplient et surtout les vies de saints; le Père lui prête la *Vie de saint François d'Assise* de Joergensen qui, naturellement, l'enchante et fait sur lui une profonde impression. Puis il lit la vie de saint Ignace de Loyola, celle de François Xavier, de Dominique, de Benoît, de Charles de Foucauld. Un jour, il fait savoir au Père qu'il voulait devenir jésuite.

> Je serai plus tard très étonné de voir que le Père, devant ma demande, n'éclata pas de rire. Après quelques minutes de silence — consacré sans doute à la prière —, il me dit avec beaucoup d'amitié et de sérieux : « Ce n'est point impossible... Il faudra prier et réfléchir... Mais avez-vous pensé que, pour vous faire jésuite, il faudrait que préalablement vous deveniez catholique? » Effectivement, je n'y avais point songé. Puisque, cependant, il ne semblait pas y avoir d'autre moyen de devenir jésuite, je ne voyais aucun motif de refuser les conditions préalables. Je le dis au Père et il fut convenu que mon initiation catéchistique commencerait immédiatement, car, comme toujours, j'étais pressé (p. 312).

Le soir du 14 août (1936?), il abjure, fait profession de foi catholique et est baptisé. Le 15, il fait sa première communion.

Puis, comme une réflexion d'au moins trois ans lui avait été demandée avant d'entrer chez les jésuites, il voyage de nouveau, fait « le tour des monastères », visite les bénédictins, les franciscains, les dominicains, les trappistes, les chartreux de Montrieux, en Provence, etc. Un jour, il aboutit au « S. U. » (le Séminaire universitaire de Lyon) qui lui plaît davantage que tout ce qu'il a vu jusqu'à présent, et il y entre.

> La Faculté de théologie comptait parmi ses professeurs, dont plusieurs étaient remarquables, le P. Henri de Lubac, à qui aucun des innombrables professeurs qu'il m'avait été donné d'écouter ne saurait être comparé (...). Avec un passionnant intérêt, j'avais lu, dès sa parution, son chef-d'œuvre théologique, *Catholicisme*. Il me semble encore aujourd'hui que le P. de Lubac y a réussi la meilleure synthèse de la religion chrétienne, synthèse à la fois scrupuleusement fidèle à son inspiration originelle et parfaitement adaptée aux besoins du cœur et de l'intelligence des hommes cultivés de son temps. (...) Il n'y avait chez lui aucune trace de cette mauvaise joie qui caractérise les esprits sectaires quand ils « réfutent » des adversaires. Visiblement, il souffrait que des penseurs, par certains côtés si vigoureux et sympathiques, eussent commis

des erreurs. Grâce à Henri de Lubac, j'ai compris que la notion de catholicité était applicable même au comportement intellectuel (pp. 326-327).

C'est une joie de voir Ignace Lepp rencontrer des hommes si éminents que le P. de Lubac, le P. L. Richard ou le P. Girard et être mis par eux sur la route qui lui convenait si parfaitement. La lumière se fait peu à peu dans les ténèbres. Et le 29 juin 1941, le voilà, pour un autre « combat », ordonné prêtre par le cardinal Gerlier dans la basilique de Fourvière.

Une vocation aussi « moderne », une aspiration d'âme aussi caractéristique de notre temps, ne valaient-elles pas d'être connues? Nous remercions sincèrement le P. Lepp de son livre.

A.-M. H.

Un livre sur le Père Vayssières, « ermite » de la Sainte-Baume, est en préparation. Que les personnes qui pourraient en communiquer des lettres, aient la bonté de les adresser au Père Rzewuski, la Sainte-Baume, par saint-Zacharie, Var.

A TRAVERS LES REVUES

LE CATHOLIQUE ET LES « AUTRES »

Rien n'est plus utile aux hommes que de se connaître. Or, c'est une banalité de constater une fois de plus que les hommes ne se connaissent pas entre eux. Les catholiques de France ignorent le catholicisme américain, si différent du leur, et inversement. Ils ignorent même le catholicisme espagnol et le catholicisme italien. Les catholiques un peu partout ignorent les autres confessions chrétiennes, orthodoxes ou protestantes, et les uns et les autres entretiennent sur ce qu'ils ne connaissent pas des préjugés tenaces. Les chrétiens ignorent presque partout l'Islam dont, cependant, l'influence est immense sur le monde. Et la vie moderne a beau nous rapprocher les uns des autres, nous avons beau cohabiter parfois dans la même ville, nous ne nous fréquentons pas, nos mondes se croisent ou se superposent sans se rencontrer.

Ce « provincialisme » est particulièrement néfaste aux chrétiens, et spécialement à nous qui sommes appelés catholiques, ce qui veut signifier la négation même du « provincialisme ». Le « provincialisme » n'est pas le défaut inévitable de ceux qui n'ont l'occasion de rencontrer personne. Certains voyagent et ne voient rien, n'entendent personne. Ils circulent dans leur propre monde intérieur et demeurent prisonniers des limites qu'ils se sont données. Mais il faut bien constater que l'occasion de rencontrer « les autres » étant si facile aujourd'hui, le « manque d'occasion » est ordinairement un alibi qui suppose un provincialisme déjà avancé.

Spirituellement, le provincialisme est caractérisé par une incapacité, non pas certes de s'écarter de sa propre spiritualité, mais d'en reconnaître d'autres et d'admettre d'autres valeurs. Il cloisonne les esprits à l'intérieur d'une tradition particulière qui a sa valeur, mais qui en gagnerait davantage si elle était honnêtement confrontée avec d'autres. Le chrétien « catholique », au sens simplement étymologique de ce terme, trouve une grande joie à

rencontrer ses voisins et ne peut plus vivre comme si, pratiquement, ils n'existaient pas. Cette connaissance des « autres » lui fait redécouvrir ses propres valeurs, celles qu'il portait en lui et qu'il ignorait; elle lui fait éprouver la richesse particulière de son propre héritage dans le concert de la Tradition catholique; elle le force même à redonner vie à ce qui, dans son propre héritage, aura montré sa valeur en étant confronté à d'autres. Le catholique est comme la charité : *il se réjouit de la vérité* (1 Cor., 13, 6), de la Vérité qu'il a reçue tout d'abord, cela va sans dire, mais de toute vérité qu'il aurait pu oublier aussi, ou méconnaître, et que les « autres » lui feraient découvrir. Voici un exemple, bien caractéristique, de cette façon de voir que nous rencontrons de plus en plus dans les revues, puisque c'est à glaner dans leurs pages que nous nous occupons ici, et dont aucun catholique ne peut pas ne pas se réjouir. Le P. Jomier, comparant « le sens de la grandeur de Dieu dans l'Islam et le christianisme » (BULLETIN DU CERCLE SAINT-JEAN-BAPTISTE, mai 1955), est conduit tout naturellement à redécouvrir dans notre héritage chrétien certaines valeurs mises en particulier relief par l'Islam, mais qui ne sont pas ignorées du christianisme ni même de nos saintes Écritures :

Bienheureux ceux qui ont une âme de pauvre, car le Royaume des cieux est à eux (Mt., 5, 3). Or, l'abandon, la soumission à Dieu de l'homme qui se sent petit en face de lui est également le fond de l'Islam qui s'inscrit dans cette ligne spirituelle (...).

Que l'on relise le *Livre de Job*, et spécialement les chapitres 38 à 41, et l'on y trouvera exprimée de façon poignante l'idée que l'homme n'est rien devant son Créateur. Les trois religions ont lutté contre l'idolâtrie. Que l'on se rappelle les campagnes déclenchées par les Prophètes d'Israël (et spécialement par Élie contre le culte des Baals) ou le témoignage de si nombreux martyrs chrétiens qui, dix siècles plus tard, payèrent de leurs souffrances et de leur sang le refus de sacrifier aux idoles ou de diviniser les empereurs romains. Aujourd'hui encore, le chrétien qui relit les histoires des mythologies païennes ou retrouve dans les temples égyptiens du passé ou hindous actuels toute cette efflorescence de divinités, ne peut s'empêcher d'admirer la foi du musulman en un Dieu unique.

D'un point de vue plus particulier, que le lecteur regarde attentivement la lettre de saint Jacques, cet ouvrage du Nouveau Testament qui exprime le mieux les sentiments chrétiens qui sont communs avec l'Islam et il sera frappé des rapprochements. Le sacrifice d'Abraham (Gen., 12; Jac., 2, 21; Coran, 37, 101 sq.) y est évoqué avec toute l'obéissance confiante et totale du juste à l'ordre de Dieu, quelque déchirante que puisse être son exécution. Saint Jacques (4, 7) rappelle l'ordre de se « soumettre » à Dieu, c'est-à-dire, si l'on traduisait la phrase en arabe, d'être « musulman », au sens général de « soumis ». Il demande de ne pas disposer de l'avenir sans ajouter « Si le Seigneur le veut » (4, 15) : en arabe : « In châ Allah ». Notez la coutume qui se perd actuellement, mais que l'on retrouve dans des campagnes de France. On y dira souvent, lorsque la situation l'exige : Dieu merci, s'il plaît à Dieu, comme le font les musulmans. On trouve chez les chrétiens l'opposition à

l'avarice pour plusieurs motifs dont l'un est le même qu'en Islam : les biens matériels viennent de Dieu qui demandera compte de leur bon usage. On trouve chez les uns et chez les autres l'attitude d'acceptation des épreuves, le désir de faire la Volonté de Dieu. Les fidèles des trois religions monothéistes ont en commun le sens de la fragilité des choses humaines; tout ici-bas se fanera comme l'herbe. Dieu, pour elles, n'est pas seulement le Dieu des philosophes, habitant un ciel empyrée loin de nous; c'est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu proche auquel on confie ses difficultés, auquel on dit sa joie dans le bonheur. C'est le Dieu qui a parlé par les prophètes.

Cela ne signifie pas que nous puissions admettre tout ce que professe l'Islam! Le P. Jomier détaille ensuite nos « différences ». Mais n'est-ce pas déjà une grande chose que de reconnaître ce que l'on professe en commun après s'être regardés un peu comme deux combattants ennemis, chacun de sa tranchée, pendant des siècles? La charité de la vérité nous conduit à redécouvrir certaines vérités, non seulement chez « l'autre », mais aussi chez nous lorsque nous nous apercevons que la vérité que nous découvrons en face est inscrite dans notre patrimoine bien que nous l'ayons, en fait, quelque peu oubliée. Et quel est le catholique qui n'a pas fait un jour, en conversant avec un « autre », cette merveilleuse découverte?

C'est aussi une loi de la connaissance humaine que nous ne connaissons bien que ce en quoi nous sommes engagés, ou bien ce dont nous avons éprouvé la valeur de vie. Nous avons pu apprendre par cœur certaines vérités : si elles ne nous engagent pas, si elles n'ont pas coulé en quelque sorte dans notre cœur, nous ne les connaissons encore qu'imparfaitement et superficiellement. Elles nous sont en partie étrangères. La rencontre des « autres » nous est donc souvent sur ce point stimulante et bonne. Car tout en ne croyant pas à tout ce que nous croyons, les « autres » peuvent nous rappeler notre ignorance ou nous faire redécouvrir ce que nous avions oublié. Il y a des choses que l'on ne peut plus dire de la même manière (ou avec la même suffisance) lorsqu'on a rencontré les « autres ». Il y a une pensée qui est caractéristique des cercles fermés tout occupés d'eux-mêmes; et il y a une pensée qui est caractéristique de ceux qui sans cesse confrontent vitalement leurs conceptions, pour les préciser, les affiner, les purifier, avec celles de tous les « autres ». Que l'on me pardonne de citer ici un exemple *a contrario*; je ne citerai pas de noms, sinon pour en faire l'éloge. Je veux parler d'un article du journal La Croix (26 juillet 1955). Celui-ci rend compte de la session annuelle de la Société théologique d'Amérique qui, pendant trois jours, réunit un certain nombre de professeurs assez... « limités », sauf l'un d'eux, le P. Roderick Mackenzie, un jésuite canadien, qui « donna la seule excellente conférence de ces trois jours ». Que s'est-il donc passé? De quoi sont occupés les esprits? Laissons la parole (et la responsabilité du jugement) au chroniqueur de La

Croix que nous ne citons ici que pour notre argument :

> La scolastique décadente domine les esprits. Quand on ne traite pas de questions largement oiseuses, on ajoute une heure ou deux à la discussion interminable de problèmes insolubles qui retient certains moralistes. Ainsi le dernier après-midi fut-il consacré à la discussion publique entre deux théologiens parlant « pour » et « contre » l'existence de lois pénales. Les arguments des deux parties se transmettent de manuel en manuel depuis au moins deux siècles. Cela ressemblerait plutôt à des exercices scolaires de fin d'études, indignes d'un aréopage de maîtres. Quand l'auditoire prend part au débat, il pose les questions que soulèvent d'habitude les élèves. Et l'on sort de là se disant que peut-être après tout on vient de faire avancer la théologie. Mais qu'est-ce donc que la théologie ? Voilà ce que l'on a oublié de se demander.

Je ne développerai pas la réponse à cette dernière question, qui nous entraînerait loin et qui, surtout, serait hors de notre propos. Quelle que soit la définition que l'on en donne — science ou sagesse de Dieu, science du salut, science de la Révélation... —, je profite seulement de l'exemple pour demander si l'on peut faire de la théologie sans qu'aucune « question » soit effectivement posée à l'esprit. Et pour demander même si l'on peut longtemps croire de cette façon. « Si quelqu'un, dit saint Thomas d'Aquin, a une volonté toute prompte à croire, il aime la Vérité qu'il croit et, *super ea excogitat, et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest.* » Je traduirais volontiers : il la presse de questions et recueille, en l'embrassant, toutes les raisons qui peuvent être trouvées pour l'illustrer ou la défendre ou qui s'y réfèrent d'une quelconque façon. Tout ce qui peut être convoqué au service de la Vérité, tout ce qui peut être mis en œuvre pour mettre en un plus haut relief devant tous son pouvoir salvifique, réjouit le cœur du croyant. Le croyant n'est pas celui qui « voit ». Comment pourrait-il croire sans avoir aucun désir de voir, aucune impatience de lever toutes ses obscurités, et d'abord d'en faire franchement le tour ?

Il va sans dire que nous ne pensons pas, nous non plus, que les lois purement pénales soient une petite question ou une question méprisable. Nous croyons au contraire que c'est là une notion capitale. Mais il faut rappeler à quelle véritable « question » cette notion voulait répondre, et quelle véritable question lui correspond aujourd'hui. C'est en vérité que nous devons croire, prier, contempler, faire de la théologie. Ne nous moquons pas des problèmes qui nous semblent irréels : ils peuvent l'être pour nous et ne pas l'être pour d'autres. Mais, quant à nous, ne nous contentons pas de répéter des formules : croyons à la réalité de notre foi, cherchons à saisir la réalité de ce à quoi nous croyons, ne faisons pas évasion hors de ce qui existe réellement — que ce soit dans la prière, la théologie, ou l'action. L'adhésion vraie au Christ nous garde, certes, dans ce réalisme, mais aussi, et indivisiblement, le souci de notre prochain, de ce prochain d'aujour-

d'hui dont le bien, la vie, le salut ne peuvent pas être indifférents à notre bien, à notre vie, à notre salut, et à la connaissance même que par lui nous pouvons retrouver de tout notre patrimoine.

SENS DE DIEU ET DU PÉCHÉ

Les articles du P. Liégé sont, comme on le sait, d'une si belle qualité spirituelle que l'on regrette toujours un peu qu'ils ne soient pas publiés simultanément par plusieurs revues et diffusés davantage. Puisque nous avons la ressource de cette chronique pour les signaler au moins à nos lecteurs, n'y manquons pas.

Ses deux derniers articles, que je sache, ont paru dans L'Aumônier scout, nos 26 et 27, et sont intitulés : *Sens évangélique du péché* et *Le sens chrétien de Dieu.* Commençons par ce dernier.

Il est de coutume aujourd'hui de dire que les hommes ont perdu le sens de Dieu. Le P. Liégé ne cherche pas à le nier, mais il fait une critique très serrée de ce que signifie cette proposition, et particulièrement de ce qu'elle signifie chez ceux qui la profèrent. Car le sens de Dieu n'est pas l'idée de Dieu, ou la notion de Dieu; il suppose une certaine expérience, une rencontre, une connaissance du cœur. Et le sens chrétien de Dieu n'est pas ce que pensent de lui les philosophes qui l'admettent pour justifier « l'harmonie ordonnée de la création », mais refusent qu'il s'occupe « du destin et des actes des humains » (Einstein). Le sens de Dieu, enfin, n'est pas non plus cette expérience très courte, et souvent bien anthropomorphique, qu'ont de lui certains chrétiens qui le présentent « à l'opposé du Dieu des philosophes comme le Dieu du caprice historique ». Mais il faut bien reconnaître

> que la catéchèse chrétienne des derniers siècles porte pour une part la responsabilité de la crise actuelle du sens de Dieu, soit qu'elle ait présenté davantage le Dieu des philosophes ou des poètes que le Dieu de Jésus-Christ, soit qu'elle ait insuffisamment mis en valeur la grandeur propre dans laquelle Dieu lui-même a voulu se révéler en Jésus-Christ. Cette catéchèse a été trop peu évangélique, et même trop peu biblique, car s'il est vrai que les débuts de la révélation de l'Ancien Testament présentent un visage de Dieu plus primitif, on ne saurait les opposer à la révélation évangélique et leur faire couvrir les faiblesses de cette catéchèse. Il faudrait, à cet égard, savoir exactement ce que l'on veut dire quand on affirme — cela s'entend souvent — : « Pour redonner le sens de Dieu aux chrétiens, il faudrait les ramener au Dieu de l'Ancien Testament, au Dieu des patriarches et de Moïse. »

L'authentique transcendance de Dieu, c'est la transcendance de l'Amour. Dieu se distingue radi-

calement de l'homme en ce qu'il aime absolument :

Il est le Dieu de ceux qui acceptent d'être aimés et qui ont besoin d'être aimés d'un amour plus qu'humain : les pécheurs, les pauvres. Il est déroutant dans l'excès de son amour ; en Jésus-Christ ne nous a-t-il pas révélé que sa grandeur était de se donner jusqu'à la folie à ceux qui n'avaient aucun droit à faire valoir ? A travers toute l'histoire du Salut, le comportement d'amour de Dieu révèle sa transcendance : sa puissance est une puissance d'amour, d'incomparable tendresse miséricordieuse. Un philosophe eût-il jamais osé parler de la miséricorde de Dieu comme en parlent les Paraboles évangéliques ? Quand on dit que le Dieu des chrétiens est un Dieu personnel, on doit entendre par là que sa transcendance est de l'ordre de la personne, c'est-à-dire de l'ordre du cœur, de l'amour, de la générosité.

C'est aussi la transcendance de la sainteté. La spontanéité de Dieu est d'amour, son éternité est de vie, rien ne peut ajouter à sa perfection. Or, il appelle l'homme à entrer dans le monde de sa sainteté, à sa propre communion. La sainteté du Christ, à la fois nous notifie la vocation à la sainteté et nous manifeste évidemment que Dieu seul peut nous rendre saints, la sainteté de Dieu nous appelle, nous convainquant toujours davantage que nous ne sommes pas propriétaires du Dieu saint. A lui la gloire; l'homme n'a sa gloire qu'en lui. Le Dieu des Prophètes et du Christ est fascinant de sainteté, non de terreur et de menaces. Son exigence n'est point celle d'un tyran : c'est l'exigence d'une aspiration impérieuse à une surhumaine destinée. Rien n'est aussi humain et aussi divin à la fois que le message évangélique : s'il entretient une crainte dans le cœur du croyant, ce n'est point la crainte du serviteur étranger à son maître, ni la terreur des sanctions, mais la crainte filiale de celui qui a toujours peur de ne pas aller jusqu'au bout de ce que son Dieu attend de lui.

Ainsi, ce n'est point tant dans sa séparation d'avec l'histoire que Dieu nous révèle sa transcendance que dans sa compromission avec l'histoire. Ce n'est point tant dans son secret que dans sa révélation. Ce n'est point tant dans son opposition à l'homme que dans sa libre communion avec l'homme.

Comment enseignerons-nous, ou plutôt éduquerons-nous le véritable sens de Dieu ? La réponse est simple et unique : en ramenant les chrétiens à la foi.

Le sens chrétien de Dieu découle immédiatement de cette foi adulte qui constitue, sous la forme de la conversion, le point de départ et la source permanente de la sainteté. Tous les saints ont vécu leur conversion adulte au Dieu de Jésus-Christ sous la forme concrète de l'absolu évangélique. C'est l'histoire de François d'Assise cherchant en Dieu la gloire qu'il demandait jusque-là aux hommes. C'est l'histoire de la nuit mystique de Pascal : « Ton Dieu sera mon Dieu. Oubli du monde et de tout hormis Dieu. Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile... Joie, joie, joie, pleurs de joie. » Choix absolu de Jésus-Christ, témoin de la sainteté de Dieu, et engagement dans la perfection évangélique.

Un chrétien qui n'a pas perçu la radicale fragilité de toute valeur humaine face à la révélation de sainteté de Jésus-Christ ou qui, l'ayant perçue, a refusé de choisir, par peur des exigences de Dieu, comment aurait-il un véritable sens de Dieu ? Cette perception est une grâce, mais il reste à l'accueillir, à y être prêt; et cela ne se fait que par un éveil à la vie intérieure,

une pureté du cœur. Sans quoi il n'y aura jamais expérience de la présence du Dieu vivant. Ce que les théologiens disaient du don de la science comme acte de l'Esprit-Saint dans la vie chrétienne exprime bien cette perception de la transcendance de sainteté du Dieu à côté de qui la gloire humaine perd toute consistance pour le cœur du croyant.

Il est urgent que les chrétiens retrouvent cet authentique sens de Dieu. Le monde l'attend d'eux, comme une terre desséchée attend la pluie. Plus que des campagnes ou des meetings pour Dieu, plus que des discours sur Dieu, plus que des défenses de la cause de Dieu et de ses droits, le monde incroyant a besoin du témoignage du sens de Dieu des croyants. La conscience moderne est tellement façonnée par la mentalité technicienne, tellement occupée par les grandeurs de l'ordre terrestre et les créations humaines, qu'elle en devient apparemment insensible à toute réalité intérieure et, en conséquence, au Dieu personnel. Seul le témoignage d'hommes qui ont rencontré Dieu, qui sont entrés dans son monde de sainteté, d'hommes qui rendent visible en eux l'existence d'une énergie spirituelle issue d'une communion réelle avec le Dieu de sainteté, pourra révéler à nos contemporains le réalisme de la grande présence divine.

« Dieu est mort », a dit l'incrédule. « C'est impossible, répond le saint, je le rencontre chaque jour, et chaque matin je rouvre mes yeux dans le paradis. »

Le sens évangélique du péché, dont parle ailleurs le P. Liégé, est une conséquence du sens de Dieu et du sens de sa sainteté. On répète volontiers que nos ancêtres avaient le sens du péché et que nos contemporains l'ont perdu. Ceci est en partie vrai, mais cela l'est-il également ? Le P. Liégé dénonce certains alibis du sens du péché (le péché-infraction à la loi, le péché-mauvaise conscience, etc.) et rappelle les diagnostics sévères des psychologues sur les effets de ces conceptions.

La vérité est que le sens du péché est exactement corrélatif du sens de la sainteté. Il n'est que de regarder les saints pour s'apercevoir qu'ils ont pris davantage conscience de leur état de pécheurs à mesure qu'ils entraient dans le monde de la sainteté en Jésus-Christ.

Le principe étant fermement établi et développé, il reste à en tirer les conséquences pédagogiques. Comment éduquer l'enfant, puis l'adolescent, puis l'adulte, à un sens authentiquement chrétien du péché ?

L'enfant, en effet, n'a pas ordinairement le sens plein du péché. Sa conscience, spontanément objective, le porte à considérer le péché comme une infraction plutôt que comme une offense à l'Ami. Il faut donc christianiser dès que possible cette conception infantile en faisant intervenir l'Ami de Jésus-Christ, non le Législateur ou le Juge, mais l'Ami qui appelle et qui donne une vie nouvelle.

Une conscience de simple infraction serait soumise à la critique dès l'enfance passée et risquerait d'apparaître alors comme périmée. A moins que l'enfance se prolonge indûment et que cela ne détermine une conscience morale infantile de culpabilité légaliste jusque dans l'âge adulte : ce qui n'est point si rare chez les chrétiens.

La tendance de l'adolescent s'oriente au contraire vers un excès de la subjectivité. Il faut alors assumer cette conscience coupable dans une authentique conscience pécheresse. Le sortir de sa sentimentalité, de son subjectivisme, de ses sentiments obscurs de honte ou d'échec qui n'ont pas toujours partie liée avec le péché proprement dit. Le rendre à la foi, au réalisme de l'appel sauveur et du pardon.

C'est pour n'avoir pas, au moment de l'adolescence, mis ces pierres d'attente que tant d'adultes chrétiens sont restés des adolescents de la conscience morale et pécheresse : confusion du péché avec la conscience subjectivement ressentie de la faute, confusion de la honte et de la contrition, hantise du péché de passion, contentement pharisien de son intégrité. Heureux encore quand une morbidité inconsciente, ennemie de la vraie liberté intérieure aussi bien que des exigences morales authentiques, ne s'empare pas de la conscience, comme nous pouvons le constater chez tant de chrétiens.

Commentant alors le beau programme énoncé par saint Jean (1 Jn, 3, 5-11), le P. Liégé montre quelle doit être l'attitude de l'adulte devant le péché. Le péché est une incohérence dans la vie du chrétien, un acte qui n'est pas harmonique à sa vocation et à sa vie en Jésus-Christ.

Les commandements que j'observais comme enfant, les appels intérieurs que je suivais comme adolescent, n'étaient que des expressions partielles de la vocation chrétienne qui s'impose à moi avec toujours plus d'exigences, englobant le détail de mes comportements. Qui n'a pas perçu l'aspiration infinie à aller toujours plus profondément dans le sens de cohérence de vie avec Jésus-Christ, médiateur de la sainteté de Dieu, celui-là ne peut comprendre la nature et l'importance du péché.

C'est pourquoi le repérage des péchés selon le seul critère des commandements ne constitue qu'un procédé de départ très vite dépassé. Il reste à examiner après cela si je n'ai point péché par omission; si je ne me suis pas contenté d'un minimum vital pour rassurer ma conscience : signe que je tiendrais à être rassuré moralement plus qu'à consentir à l'appel de Jésus-Christ. Trois conséquences suivent, me semble-t-il, la découverte vraie du péché par le chrétien loyal :

1° La distinction entre les préceptes et les conseils de perfection n'est que pédagogique. Le Christ m'appelle à aller jusqu'au bout de moi-même, ce qui ne saurait qu'être en accord avec les préceptes. Mais cet appel dépasse considérablement la simple application des préceptes : il met les préceptes sous l'animation et le dynamisme d'aspiration des conseils de sainteté; il commande souvent, et de plus en plus, des actes d'imitation du Christ imprévus des principes statiquement considérés.

2° L'estimation de la gravité des péchés se fera du point de vue de leur contradiction avec la vie de sainteté : l'acte qui met l'incohérence au cœur même de l'union au Christ est infiniment plus grave que l'acte qui ne situe l'incohérence que dans la sujétion dérivée des biens extérieurs au Christ. C'est par rapport au Christ et par rapport à la sainteté, non par rapport à l'estimation seulement éthique, ou sociale, ou psychologique que doit se faire l'examen de conscience.

3° L'ordre de sainteté du Christ est découvert progressivement par le chrétien. La sensibilité au péché

va en croissant avec la vie dans le Christ. Comme un amour humain véritable s'accroît à la fois en intensité, en exigences mutuelles et en délicatesse extrême. Ce qui, à un stade donné, n'apparaissait pas comme péché grave est perçu comme tel ensuite. Il y a des paliers de conscience morale et certains êtres, loyaux et droits pourtant en face du Christ, n'entrent que lentement dans les exigences de l'ordre objectif de la sainteté chrétienne. De chacun il est exigé chaque jour de ne pas se refuser à ce qui lui est demandé et de se rapprocher de l'imitation parfaite du Christ en insistant sur l'amour fraternel qui résume tout : *Oui, cherchez à imiter Dieu, comme ses enfants bien-aimés, et suivez la voie de l'amour, à l'exemple du Christ qui vous a aimés et qui s'est livré pour nous* (Eph., 5, 1-2).

A.-M. H.

LES MAINS LIBRES

Voici donc le premier numéro de cette revue qui est née d'une amitié. C'est sans doute le privilège de M. Stanislas Fumet de savoir réunir autour de lui des amitiés créatrices. La bienvenue que nous souhaitons à cette revue est franche et joyeuse.

Joyeuse, car il est agréable de lire la puissante nouvelle d'Evelyn Waugh, *Les invités de Bellorius*. Et ce n'est que le prologue d'excellents textes de Dostoïevski, Graham Greene, La Pira, Maritain, etc. On est aussi bien aise de retrouver dans cet ouvrage des paillettes de l'esprit de Chesterton qui sont aussi souvent des étincelles brûlantes de vérité.

Mais puisque notre bienvenue est franche, souhaitons que ce cercle d'amitié s'élargisse toujours davantage. A la fin de l'ouvrage, un bref article intitulé *Dominus Vobiscum* se termine, bien qu'il s'en défende, par un procès de tendance. Les généralisations hâtives sont toujours à craindre : on ne peut affirmer que le besoin de la messe face au peuple soit en grande partie inspiré par un manque d'intérêt pour Dieu et par certaines déviations doctrinales. Ne nous hâtons pas de radiographier les apôtres de notre temps pour déceler leurs scolioses théologiques, mais essayons de ne point perdre le sens profond de leur effort. Élargissons sans cesse ce cercle d'amitié en lequel les incompréhensions s'effacent. Les Mains libres peuvent magnifiquement y contribuer.

A.-M. C.

LES LIVRES

BIBLE ET THÉOLOGIE

JOSEPH LECUYER, C.S.Sp. : *Abraham, notre père.* Coll. « L'Esprit liturgique », 8. Éd. du Cerf, Paris, 1955; 164 pp.; 300 fr.

Ceux qui croient en Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham (Mt., 1, 1), sont eux-mêmes les enfants d'Abraham, qu'ils soient nés ou non dans le judaïsme (Rom., 4, 11-12, etc.). Il faut qu'ils connaissent leur père, qu'ils sachent bien sur quoi repose cette filiation : sans quoi de nombreuses allusions du Nouveau Testament et de la liturgie deviendront pour eux des clichés mythologiques sans réalité. C'est cette prise de conscience que le R. P. Lécuyer a voulu favoriser chez ses séminaristes de Rome. Pour leur décrire les étapes de la vie du patriarche, il suit simplement la Genèse sans s'embarrasser de théories documentaires ou de synthèses historiques, bien qu'il se soit informé des travaux en cours. Les textes sont cités largement, assortis d'autres passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, expliqués surtout à l'aide des Pères, particulièrement de saint Irénée, d'Origène, de saint Jean Chrysostome, sans omettre Philon. De chaque épisode se dégage sans effort une leçon religieuse : foi justifiante et amitié avec Dieu (ces deux plus beaux titres d'Abraham), détachement et soumission, liberté en face des lois et pratiques, et ainsi de suite.

Ce petit livre d'aspect modeste est donc substantiel, son don est simple et cordial. Il prend place dans une collection liturgique où il sera un exemple de lecture de la Bible à la lumière de la tradition. Il est d'ailleurs antérieur au *Cahier Sionien : Abraham, père des croyants* (rééd. au Cerf), mais il ne fait pas double emploi avec lui : moins riche en information et en précisions techniques, il est plus immédiatement tourné vers la spiritualité. Ne peut-on prévoir un temps où Abraham sera chez les chrétiens une figure populaire ?

L.-M. DEWAILLY.

JAKOB OBERSTEINER : *Die Christusbotschaft des Alten Testaments* Herder, Vienne; 254 pp.

Il n'existait pas jusqu'à présent d'ouvrage catholique sur l'ensemble des prophètes messianiques qui soit à la fois au courant des progrès de l'exégèse moderne et accessible aux non-spécialistes. Du côté français, les plaquettes de J. Touzard et de P. de Broglie datent déjà de cinquante ans et sont d'ailleurs introuvables. Pour le public chrétien de langue allemande, cette lacune est désormais comblée par l'ouvrage du professeur Obersteiner.

En réalité, plutôt qu'une étude sur l'espérance messianique d'Israël, nous avons là une suite de vingt-sept monographies sur les textes à portée messianique de l'Ancien Testament, précédée d'une introduction et d'un chapitre sur l'espérance messianique chez les peuples voisins d'Israël.

Peut-être sera-t-on surpris de voir les prophéties d'Osée étudiées après

celles d'Ézéchiel et de Daniel, malgré l'annonce de l'introduction de suivre l'évolution et le développement de l'idée messianique à travers l'Ancien Testament. D'autre part, tout le monde ne sera sans doute pas d'accord avec l'auteur pour voir dans la prophétie des soixante-dix semaines de Daniel une annonce du Christ. Même du côté catholique, les défenseurs de cette thèse se font de plus en plus rares. Le professeur Obersteiner se place résolument parmi ces derniers. Son argumentation chaleureuse et persuasive ne nous a cependant pas convaincu. On aurait souhaité que le livre ne se terminât pas brusquement avec l'étude de la prophétie de Malachie, mais qu'une conclusion nous présentât la synthèse de tous les éléments rencontrés en cours de route.

Ces réserves étant faites, on n'en est que plus à l'aise pour louer la clarté de l'exposé et son soin. Peu d'études de l'Ancien Testament peuvent être plus fructueuses pour la vie spirituelle que celle qui nous présente le visage attendu de celui qui devait accomplir les Écritures.

P.-F. D.

A. H. N. GREEN-ARMYTAGE : *A Portrait of St. Luke*. With an Introduction by R. A. Knox. Burns Oates, London, 1955; 201 pp.; 1 vol. rel.; 12/6.

Au cours de son suggestif essai, l'auteur loue ainsi l'œuvre de Luc : « Le récit se déroule sans à-coups. *Le dessein n'est jamais perdu de vue*. Et c'est ce qui donne au tout sa note d'artistique unité. »

Cest bien ce qu'a fait aussi M. Green-Armytage. En effet, qu'il s'agisse des « sources de Luc » ou du redoutable problème synoptique (car l'auteur aborde ces questions épineuses, mais toujours avec bonhomie et même des saillies d'humour — « comme en amateur », dit Mgr Knox dans sa pétillante préface), c'est toujours dans le but d'en dégager les traits de son fin portrait. « C'est d'un homme que je suis en quête et non d'une théorie de l'interdépendance des documents. Je suis beaucoup plus intéressé par la manière dont Luc utilise ses autorités que par le nombre ou la date de celles-ci » (p. 114).

Et la méthode s'avère bonne; ses résultats, ce sont des lumières convergentes : les sections propres à Luc ont trait, en proportion indiscutable, à la générosité, à la compassion. Même constatation à partir de la note sur les paraboles et miracles dans Luc (pp. 129-131). Ce qui détermine le choix du « bon médecin », c'est l'accent mis sur la miséricorde.

Et si Luc est si bien compris, c'est que ce « classique est ici analysé par un classique »; ce Grec (pp. 63, 78, 80-83, 150, 194, etc.) par un « scholar », cette âme modeste, fine, joyeusement fraternelle et miséricordieuse, par le Green-Armytage que laisse entrevoir la préface d'un ami.

S. F. D.

José Alonso DIAZ, S.J. : *El estado de tibieza espiritual en relacion con el mensaje del Señor a Laodicea* (Ap., 3, 14 s.). Publicaciones anejas a « Miscellanea Comillas ». Serie de Ascética y Mística, Volumen VII. Comillas Universidad Pontificia, 1955; 94 pp., in-8°.

Ce travail apporte une précision importante sur l'interprétation de la tiédeur dans le célèbre texte de la lettre à Laodicée.

Les trois quarts du livre sont consacrés à une enquête historique où sont passés en revue, depuis les plus anciens jusqu'aux tout récents, les commentateurs, les exégètes, les théologiens et les auteurs spirituels qui ont interprété ou utilisé ce passage.

Puis le texte est étudié pour lui-même. Il s'agit de savoir ce qu'est

la tiédeur dont il parle : Est-ce un état intermédiaire entre le chaud et le froid, — quelque chose d'analogue à l'état de péché véniel habituel ? Mais alors comment expliquer l'exclamation du Seigneur : Que n'es-tu froid ! N'est-ce pas plutôt — comme l'ont entendu la masse des auteurs anciens jusqu'au XVII[e] siècle, — un état qui par lui-même est pire que le froid ? En effet, si l'on prend la métaphore dans le sens obvie, tel qu'il est suggéré par l'expression « vomir » (et aussi par le contexte géographique, important dans cette lettre si pleine d'allusions concrètes), il s'agit de boisson. Or il est agréable de boire frais, comme de boire chaud : les deux, quoique différents, sont bons. Mais il est détestable de boire tiède. « Je vais te vomir de ma bouche » « que n'es-tu, ou froid, ou chaud ! », s'expliquent alors fort bien : le Seigneur oppose un état absolument mauvais pour de l'eau à boire : tiède — à l'état d'une bonne boisson qui peut être ou fraîche, ou chaude.

Ce sont les auteurs spirituels qui, au lieu de se contenter de la pointe de la comparaison, qui seule porte, ont cédé à notre perpétuelle tentation d'allégoriser, c'est-à-dire de chercher un sens à chaque détail : Le chaud, c'est la charité fervente, le froid, c'est donc le péché mortel, et le tiède sera un état intermédiaire. Et de lui appliquer, tant bien que mal, les expressions si violentes du texte. Les prédicateurs sont trop heureux de trouver là de quoi secouer les âmes qui se laissent aller. Et ils ont raison, au plan spirituel, et ce qu'ils disent des dangers de cet état n'est que trop juste, — mais simplement, au plan exégétique, cela n'est pas dans ce texte, qui est alors simplement utilisé dans un sens accommodatice.

Il nous a paru utile d'exposer avec quelque détail la conclusion du livre, pour deux raisons : d'abord à cause de l'importance du texte qui est ainsi éclairé — puis pour attirer l'attention sur cette sobriété, cette acuité qui est indispensable pour avoir l'intelligence d'une parabole ou d'une métaphore : dès que nous essayons, selon notre pente habituelle, de l'étoffer, de l'élargir, nous en perdons la pointe et le sens exact peut se dérober complètement.

Quand un livre nous restitue ce sens (même si certains détails de vocabulaire paraissent discutables : « tibieza *teológica* o tibieza *ascética* »), ce livre est une œuvre utile.

S. J. D'A.

Jacqueline TALLOIS : *La Sainte Bible et les petits enfants. Dans l'attente du Messie.* Éd. de l'Orante, Paris; 80 pp., 16×21; 270 fr.

La Préface, de l'abbé Robert, donne confiance. Pour justifier cette confiance, l'Introduction développe les principes d'une excellente pédagogie; l'auteur se recommande par l'habitude qu'on sent en elle de parler aux enfants et de les manier.

Cette habitude, dont elle est bien consciente, lui fait partager la confiance que son Introduction nous inspire. Mieux que personne elle sait qu'elle « réussit » auprès des petits.

Ce que beaucoup de mamans et de jardinières ignorent, c'est que, du moment qu'on sait leur parler, on « réussit » toujours avec les petits. Ils ne discutent pas les grandes personnes. Ils n'ont pas d'esprit critique; l'esprit critique, c'est des grandes personnes qu'il faut l'exiger. Il n'est plus permis aujourd'hui de supposer que, par exemple, des enfants de cinq ans acceptent mieux que verbalement toute la catéchèse contenue dans les premiers chapitres de la Genèse, y compris celle du péché originel. Et n'est-ce pas une concession à une tradition pédagogique condamnée par l'exégèse actuelle que de placer Adam ou Noé sur le même plan historique que David et Salomon ?

David, Salomon, sont d'ailleurs ici bien racontés; l'enfance de Jean-Baptiste aussi. Mais l'enfance de « la

petite Marie », moins bien; pourquoi? parce que, selon la conception de l'auteur, il fallait y introduire des notions doctrinales qui, en réalité, sont hors de la portée d'un si jeune public.

Le petit volume est bien présenté, bien préfacé, bien introduit; trois raisons pour dire aux familles : cassecou ! et pour leur recommander d'être attentives à ce qui nourrit la pensée réelle et les sentiments authentiques de leurs petits. Ils ne resteront pas toujours petits... il ne faut pas bloquer les avenues de l'esprit.

M. N.

Paul CLAUDEL : *J'aime la Bible.* Bibliothèque « Ecclesia », 8. Arthème Fayard, Paris, 1955; 156 pp.; 350 fr.

La jeune bibliothèque « Ecclesia » a tenu à couvrir d'une gloire indiscutée l'un de ses premiers volumes, mais si ce volume a paru peu après la mort de Claudel, c'est lui qui en a conçu le plan. Les sept études qui y sont rassemblées sont inégales de ton et d'étendue. On sait comment le poète a voué à l'étude de la Bible à peu près toutes les forces vives de ses vingt dernières années. On ne se croira pas tenu de se rallier à toutes ses interprétations. On ne s'offensera pas de ses protestations sonores contre le « snobisme pédantesque » des exégètes « rampants et littéralistes ». Mais on ne s'ennuiera pas un instant en se laissant emporter par le flot de sa verve puissante, où les trouvailles éclatent sans cesse. Et surtout on admirera le poète buvant à longs traits à la source retrouvée et qui invite les hommes à partager son festin. La clef de l'amour que proclame le titre de l'ouvrage, elle est livrée dès le début : le soir même de Noël 1886 où il se convertit à Notre-Dame, Claudel découvrit le récit des pèlerins d'Emmaüs et le chapitre 8 des Proverbes sur la Sagesse (le P. Blanchet a montré, dans les *Études* de mai, p. 145, n., les conséquences de cette découverte). Il devait revenir à la Bible après quarante ans de « dispersion », pour une « investigation téméraire et passionnée » à laquelle seule la tombe a pu mettre fin.

L.-M. D.

H. E. W. Turner : *The Pattern of Christian Truth, A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church.* A. R. Mowbray and C°, London, 1954; xvi-508 pp.; 42 s. net.

E. Flesseman-van Leer : *Tradition and Scripture in the Early Church.* Van Gorcum et Comp., Assen (Hollande), 1954; 210 pp.; H. Fl., 10.50; 11.90 cloth.

C'est avec un véritable plaisir que nous présentons ces deux excellents ouvrages qui sont pour nous un signe d'espérance. L'un et l'autre sont écrits par des protestants, et pourtant nous pouvons faire nôtres la plupart de leurs conclusions. Il s'en faudrait de peu que l'un et l'autre fussent pleinement orthodoxes ! Tous deux représentent un net progrès sur la question de la Tradition, sujet si important pour les relations entre protestants et catholiques.

Le premier, dû à H. E. W. Turner, fruit des Bampton Lectures de 1954 (leçons qui ont lieu chaque année dans l'église de Sainte-Mary d'Oxford), aborde le problème des rapports entre hérésie et orthodoxie dans l'Église des cinq premiers siècles. On pourrait encore l'intituler : Comment devient-on hérétique ? Comment demeure-t-on dans l'orthodoxie ? Après avoir fait un sort à diverses théories défendues naguère par des « scholars » germaniques, il présente cinq types d'hérésies primitives : la gnose (ou dissolution de la vérité dans la philosophie), le marcionisme (ou unilatéralisme et mutilation), l'arianisme (ou évacuation du mystère), le montanisme, et divers types d'archaïsme (monarchianisme, binitarianisme, Paul de Samosate). Il examine ensuite l'attitude de l'hérésie et de

l'orthodoxie à l'égard de l'Écriture, de la Tradition et de la Raison. Cela nous vaut de remarquables synthèses et mises au point sur des sujets comme le canon, l'exégèse spirituelle, les notions de tradition, règle de foi, symbole, les Pères et la philosophie, etc. L'auteur possède une large et sûre information. Il est donc d'autant plus regrettable qu'il ne semble pas connaître *L'Unité dans l'Église,* de J. A. Moehler, dont la première partie traite le même sujet, et qui, malgré des bases historiques un peu étroites, apporte d'irremplaçables intuitions.

En conclusion, Turner confronte les résultats de ses analyses avec les problèmes de la théologie d'aujourd'hui. Il s'arrête surtout sur le problème de la conciliation de la notion de tradition avec celle du développement du dogme. La révélation est, en effet, un donné (donnée une fois pour toutes), sur lequel ni les apôtres ni l'Église ne sont en mesure ni d'ajouter ni de retrancher quoi que ce soit. A quelles conditions un développement ne sera-t-il pas une nouveauté ? L'auteur propose deux critères : l'accord de ce développement avec la vie de prière de l'Église, antérieure à la formulation dogmatique, et le principe de correspondance ou de cohérence, c'est-à-dire l'accord de ce développement avec la totalité du donné révélé. Mais l'auteur reconnaît qu'en définitive l'orthodoxie est un mystère, celui de la présence de l'Esprit-Saint dans l'Église, conduisant celle-ci à toute vérité.

Le second ouvrage, dû à E. Flesseman-van Leer, se limite au problème du rapport entre Tradition et Écritures, des Pères apostoliques à Tertullien. Cette étude est fort bien menée, selon une méthode philologique très sûre. Ses conclusions ne sont pas moins importantes que celles de Turner. Pour les Pères, il n'y a qu'*une* tradition, celle qui nous vient des *apôtres,* et que ceux-ci ont confiée à la garde de l'Église pour qu'elle la *transmette* sans en rien changer. Ils l'ont *fixée* par écrit, mais elle se trouve *actualisée* aujourd'hui et *interprétée* par l'enseignement de *l'Église.* La continuité entre l'enseignement des apôtres et celui de l'Église a comme garant la *succession apostolique.* L'Église peut-elle se tromper aujourd'hui ? A-t-elle pu défaillir et dévier au cours des temps ? Pour Irénée comme pour Tertullien une telle question est inconcevable, car l'Église est conduite à toute vérité par le même Esprit qui inspirait les apôtres et les évangélistes. Accuser l'Église, c'est accuser l'Esprit-Saint, vicaire du Christ, comme le dit Tertullien. C'est pourquoi, « foi et succession coïncident » (p. 189). Dans les dernières pages, l'auteur examine dans quelle mesure la théologie réformée d'aujourd'hui valorise ses divers éléments, et tente de montrer l'accord de celle-ci avec la théologie des Pères. L'auteur parvient à les accorder, mais, croyons-nous, au prix de l'ambiguïté, en donnant aux termes techniques qu'il a analysés avec tant de soin un sens nouveau et aberrant.

Nous souhaitons à ces deux ouvrages de nombreux lecteurs et nous voulons espérer qu'ils marqueront une date dans le dialogue œcuménique.

F. Refoulé.

C.-P. RODOCANACHI : *Le vrai visage de Jésus.* Préface de M. le chanoine Léon Cristiani. La Table Ronde, Paris, 1955; 234 pp.

Introduit par une préface où M. le chanoine Cristiani rappelle, d'après M. Vaganay, les étapes de la formation des évangiles, le livre fait alterner un récit à grands traits et des vues plus synthétiques. C'est donc une histoire méditée, une œuvre de réflexion et de foi. L'auteur s'abstient de puiser aux fantaisies des apocryphes ou aux révélations privées. On sent qu'il s'est trouvé en face du mystère de l'inexplicable personnalité de Jésus et en a gardé le

désir d'aider les autres à vaincre leurs hésitations ou répugnances, mais le souci de la réfutation ne fait pas tort à l'exposé convaincu et convaincant où l'homme s'incline devant l'Homme-Dieu qui survit glorieux dans son Église.

L.-M. D.

J. DEFEVER, S.J. : *La preuve réelle de Dieu.* Étude critique. Desclée de Brouwer, Paris, 1953; 146 pp.; 670 fr.

Disciple du P. Maréchal, l'auteur justifie la démonstration classique de l'existence de Dieu par la vie spontanée de l'intelligence. On pourrait accepter le point de départ s'il s'agissait simplement du dynamisme inhérent à la faculté. Mais, pour l'auteur, l'intelligence apparaît comme l'agir spéculatif du sujet, et il édifie sur cette donnée toute son argumentation, cherchant à montrer que « la preuve satisfait aux plus radicales exigences de réalité ».

Nous ferons deux remarques : la preuve de l'existence de Dieu est, pour l'auteur, l'objet d'une « justification critique » : il devient donc nécessaire d'invoquer une intuition interne de l'agir de l'intelligence et de s'engager dans une description phénoménologique de cet agir. Or, la preuve est antérieure à toute étude critique et le regard critique est impuissant à autoriser l'inférence.

En second lieu, le point de départ de l'auteur est l'intuition de l'unité du sujet et de la faculté : le principe de causalité se justifie « par réflexion totale sur la seule expérience métaphysique qui nous soit accessible, celle du « je suis affirmant l'objet sensible ». Mais s'il y a identité *in subjecto* de l'existence et de l'acte, celle-ci n'est pas l'objet d'une intuition. Ainsi les réflexions de l'auteur sont-elles finalement descriptives (sans d'ailleurs toujours éviter la confusion), mais non démonstratives.

L'ouvrage, très bien présenté, muni d'une préface conquérante, manifeste une intention apologétique que l'on eût aimé voir distincte de la preuve elle-même de l'existence de Dieu.

B. B.

CHARLES JOURNET : *Notre-Dame des Douleurs.* Éd. de l'œuvre Saint-Augustin. Saint-Maurice (Suisse), 1955; une brochure de 110 pages.

Mgr Journet nous offre la réédition de ce Cahier de la Vierge si pénétrant, si profond, qu'il avait consacré jadis à Notre-Dame des Sept-Douleurs.

Cet ouvrage est d'une délicate piété et d'un style sobre, nullement sentimental, méditatif. Mais ce qui fait surtout son prix, c'est sa doctrine théologique et spirituelle. L'auteur se garde bien de dire que l'amour de Marie pour son Fils eut besoin d'être purifié. Il n'y eut dans cet amour à aucun instant le moindre sentiment de « propriété ». Même ce qu'il eut de sensible était saint, sacrement de ce qu'il avait de spirituel et de divin.

Mais, alors, pourquoi fallait-il « briser le sensible » ? Était-ce nécessaire pour provoquer en elle « un saint élan de charité spirituelle » ? Fallait-il être séparée de son Fils pour lui être mieux unie, pour lui « ressembler » davantage ?

Certes, cela n'eût pas été nécessaire si son Fils n'avait pas lui-même trouvé son accomplissement et réalisé notre salut à travers la souffrance, à travers une souffrance qui, en sa plus grande profondeur, comportait même une sorte de déréliction du Père.

Les douleurs de Marie sont corédemptrices, et, dans une importante annexe, l'auteur montre ce que cela veut dire, quelle dépendance cela suppose par rapport au Christ. Il y a même dans ce brisement du cœur de Marie une réparation des profanations de la sensibilité humaine dans le péché : « Puisque l'amour sensible est profané et souillé dans le monde, il faudra, en compensation, que le

plus pur, le plus tendre, le plus saint des amours sensibles soit sacrifié. » Comme on le voit, d'après l'auteur, la douleur essentielle de Marie est celle de la séparation sensible, et c'est pourquoi. malgré le partage de sa méditation entre les sept douleurs de Marie, elle a son centre dans l'interprétation si profonde et si juste qu'il fait de la troisième : « Jésus perdu et retrouvé », complétée par ces passages de l'Évangile où Jésus paraît repousser sa mère, jusqu'à l' « heure » où il sera arraché d'elle par la mort.

Est-il vrai que Jésus soit si « dur » à ces moments? Est-il vrai que Marie soit éloignée ou mise au rang des autres? Oui, pour Mgr Journet, mais en même temps qu'il est dur naturellement, Jésus est doux surnaturellement, et il donne au cœur de sa mère le mouvement intérieur qui la fait adhérer à son intention intérieure d'union plus haute. Comment douter d'ailleurs qu'elle ait *souffert* et même dans *l'obscurité* de ces réponses et de ces attitudes? « Dolentes quaerebamus te. » Et comment douter qu'elle se sache quand même aimée? « Faites tout ce qu'il vous dira. »

Aide puissante que ce souvenir dans nos propres rapports avec Dieu. Oui vraiment, petit livre profond et d'une qualité rare.

MARIE-JOSEPH NICOLAS.

KARL ADAM : *Der Christus des Glaubens.* Vorlesungen über die kirchliche Christologie. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1954; 384 pp.; prix : 16 DM. (Le Christ de la foi.)

Le christianisme est la « bonne nouvelle » du Christ, en ce sens que c'est par le Christ et dans le Christ que nous sont révélés les mystères divins. On conçoit donc qu'un ouvrage qui prend pour objet la personne et l'œuvre du Christ soit de première importance. *Le Christ de la foi,* porte le titre. Car notre connaissance du Christ n'est pas livrée par les sciences historiques. C'est dans l'Église vivante que nous atteignons le Christ; c'est par elle que nous parvenons au message des apôtres et jusqu'à la conscience que Jésus avait lui-même de sa divinité et de son humanité; c'est donc la foi surnaturelle qui est première. Non point que l'étude précise des textes évangéliques ou des épîtres soit inutile, non plus que l'usage des synthèses historiques; mais cette expression du mystère du Christ nous est donnée, garantie, interprétée par l'Église, qui est le Corps du Christ. Telles sont les idées directrices du livre. Il se divise en deux parties d'inégale longueur : la première, la plus développée, porte sur la personne du Christ; la seconde, sur son œuvre. En des exposés précis et complets, l'auteur, après avoir montré les faiblesses des théories non catholiques, met en valeur l'enseignement qui se dégage des textes scripturaires. Il a l'art de ramasser en des vues synthétiques l'acquis des études bibliques de ces dernières années; par exemple, en ce qui concerne l'emploi des expressions *Fils de l'Homme,* ou *Fils de Dieu.* Puis il suit le développement de la réflexion théologique à travers les siècles. Enfin il expose l'essentiel du dogme sur les deux natures en Jésus-Christ. La seconde partie concerne l'œuvre rédemptrice du Christ.

K. Adam, au début du livre, exprime sa joie d'avoir pu, au soir de sa vie, dresser devant les yeux de ses nombreux disciples, au moyen de ces études de textes, la figure suréminente de l'Homme-Dieu. Ajoutons que, pour nous aussi, il est précieux de trouver en cet écrit très dense un nouvel aspect de l'enseignement du professeur de Tubingue, déjà célèbre par ses ouvrages sur la Personne de Jésus ou sur le *Vrai visage du catholicisme.*

R.L. OECHSLIN.

THÉODORE FILTHAUT : *La Théologie des Mystères.* Exposé de la controverse, traduction française

par J.-C. Didier et A. Liefooghe, professeurs à l'Université catholique de Lille. Desclée et Cie, Paris-Tournai, xx-106 pp.; 480 fr.

Lors de la création du C.P.L., le P. Duployé instinctivement se tourna vers Maria-Laach et Dom Casel pour donner au renouveau liturgique en France de larges perspectives théologiques. *La Maison-Dieu* (fasc. 14) donna un vue d'ensemble de la doctrine casélienne du « Mystère du Culte ». La collection « Lex Orandi » édita *Le Mystère du culte chrétien* (traduit par Dom Hild), petit livre par ses dimensions, mais important au point de vue doctrinal, car il présente de façon systématique la pensée casélienne du *Mystère*. Malgré cela, la doctrine de Dom Casel reste peu connue et le lecteur français d'ordinaire sait seulement qu'elle suscita outre-Rhin de longues controverses auxquelles prirent part les théologiens les plus réputés, Söhngen, Poschmann, Adam, Arnold, Prümm, Warnach, etc. Il est vrai que leurs ouvrages et articles restent difficilement accessibles en France. Voici quelques années, M. Filthaut s'efforça de donner une vue d'ensemble de cette controverse, aussi impartiale que possible, sans chercher à proposer de nouvelles solutions aux problèmes en question. Cet ouvrage nous paraît indispensable pour, aujourd'hui, prétendre parler en connaissance de cause de la doctrine de Dom Casel et de celle de M. Söhngen. Depuis plusieurs années, nous en souhaitions la traduction, sans trop oser l'espérer. C'est celle-ci que viennent de nous donner J.-C. Didier et A. Liefooghe.

Nous ne cacherons pas que cet ouvrage d'initiation, même en traduction, réclame de la part du lecteur, non seulement beaucoup d'attention, mais aussi une suffisante formation théologique et philosophique. La thèse de Dom Casel peut paraître simple : « La liturgie, c'est le mystère du Christ dans le culte de l'Église » ou, un peu plus développée : « Dieu, invisible par nature, agit visiblement dans le Christ pour le salut de l'homme et il *re-présente* cette action dans l'Église. » Mais dès que l'on cherche à approfondir ces définitions, l'on ne tarde pas à se trouver en face de difficultés presque insurmontables; comment l'acte sauveur lui-même, la croix, peut-il être rendu présent dans la célébration liturgique (et pas seulement l'effet de l'acte sauveur)? Les théologiens de l'avenir ne pourront probablement pas reprendre telles quelles toutes les vues de Dom Casel, mais ils devront cependant toujours s'en inspirer. Il y a quelque chose dans l'apport de Dom Casel, croyons-nous, qui ne passera pas. Aucun liturgiste n'a le droit aujourd'hui de considérer pour négligeable la *Théologie des Mystères*.

F. Refoulé.

VIE RELIGIEUSE

Ignacio IPARRAGUIRE, S.J. : *Historia de los Ejercicios de San Ignacio*. Vol. II. *Desde la muerte de San Ignacio hasta la promulgacion del Directorio oficial* (1556-1599). Bibliotheca Instituti Historici Societatis Jesu, vol. VII. Bilbao-Rome, 1954; 48-588 pp.

Cet ouvrage volumineux est la suite d'un volume paru en 1946 (n° III de la même collection) sous le titre *Practica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor* (1522-1556), que présentait le P. Pedro de Laturia, S.J., en quelques mots débutant par une déclaration importante (vol. I, p. 13) :

Le livret des *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola a engendré une progéniture innombrable d'œuvres, dont le plus grand nombre

onsiste en commentaires, d'autres en ravaux de polémique, un relative- ent petit nombre de caractère histo- ique. Et parmi les ouvrages histori- ues priment ceux consacrés à l'ori- ine ou genèse de l'immortel livret : e thème, surtout en ces derniers emps, a attiré des auteurs de nations t de tendances variées (note 1 : on eut voir dans la bibliographie les ravaux de Watrigant, A. Codina, I. Böhmer, P. Leturia et H. Pinard e la Boullaye qui ont traité formel- ement ce sujet). Par contre, c'est à eine si l'on peut citer un ouvrage ui s'efforce de nous donner l'his- oire complète de la pratique des *Exercices* de saint Ignace, c'est-à-dire n manière de les donner et de les ecevoir au cours des siècles, les réac- ions favorables et contraires qu'ils nt provoquées en diverses régions, es fruits qu'on leur a dus et qu'on eur doit dans la vie du clergé et des euples chrétiens. Le lecteur en ourra trouver confirmation en lisant u livre présent le compte que nous résente l'auteur de ses prédécesseurs our ce travail, dans l'introduction istoriographique. Ils sont peu nom- reux et tous fragmentaires.

Pratique des Exercices de saint gnace de Loyola, intitulait donc le . Iparraguirre le premier volume de on ouvrage, dont il avait conçu le lan depuis septembre 1930. Non seu- ement la collection imposante des *Ionumenta Historica Societatis Jesu,* ais plus de quarante-six manuscrits xaminés personnellement par lui, lui vaient livré, après seize années d'in- estigation, pour la seule période de vie de saint Ignace (1522-1556), un nsemble jusqu'à présent inégalé de ocuments précis.

Le second volume couvre la période uivante (1556-1599), depuis la mort e saint Ignace jusqu'à la promulga- on du Directoire officiel. L'apport es *Monumenta Historica Societatis su* diminue graduellement, tandis ue s'accroît d'une manière impres- onnante le nombre des inédits con- ltés jusqu'à cent quatre-vingt-qua- tre numéros, dont certains en plu- sieurs volumes ! Si l'on y joint la bibliographie très soignée (vol. I, pp. 20*-28*; vol. II, pp. 39*-48*), l'on comprend que l'auteur eût re- cueilli des séries d'informations nou- velles, pour la plupart, sur *L'aire géographique de diffusion et les caté- gories de retraitants* (vol. II, Ire par- tie, pp. 1-253). *La pratique des Exer- cices parmi les Jésuites* (vol. II, IIe partie, pp. 255-348), *Méthodolo- gie des Exercices. Directeurs et Di- rectoires* (vol. II, IIIe partie, pp. 349- 461); mais déjà dans cette dernière partie commence à se préciser un trait nouveau qui s'affirme en la IVe partie sous le titre *Fruits de spi- ritualité catholique produits par les Exercices* (pp. 463-534).

Ainsi, ce qui nous était tout d'a- bord présenté comme une simple re- vue de la *Pratique des Exercices* se mue en une véritable *Histoire* des Exercices, et cette transformation est affichée désormais par le titre espa- gnol dont est maintenant pourvu le premier volume : *Historia de los Ejercicios...,* vol. I. A quel motif devons-nous attribuer cette évolution du point de vue, dont nous ne nous plaindrons certainement pas ? Sans doute, à une logique interne, dont le P. de Leturia soulignait déjà certains traits dans son Introduction au pre- mier volume (p. 14) :

« Nous n'oserions point dire, écri- vait-il, en effet, que les pages du pré- sent livre aient épuisé la matière, spé- cialement en ce qui concerne le cadre de la spiritualité générale du XVIe siè- cle, et en certaines sources secrètes de l'inépuisable fécondité intérieure des *Exercices*... L'auteur a réuni avec une diligence et une minutie quasi excessives les innombrables tra- ces directement ou indirectement lais- sées dans les sources pour la pratique des *Exercices...,* il les a mises en ordre et harmonisées avec bonheur et justesse, il les a « repensées » et mises en valeur avec un sentiment exact d'impartialité objective... »

Néanmoins, le résultat final se res-

sent de cette modification subie en cours de route et sous l'influence d'impressions du dehors (entre autres [vol. II, pp. 394-398] les brillants articles d'Henri Bremond sur *Saint Ignace et les Exercices,* dans le *Supplément de La Vie Spirituelle,* t. XX, 1929, pp. 1-47, 73-111, 147-190). Grâce au travail consciencieux du P. Iparraguirre, le futur historien des *Exercices spirituels* se trouvera mieux équipé que jamais pour saisir le sens original du petit livret (surtout en y joignant le volume consacré aux *Directoria* et dû au même auteur qui vient de paraître dans la collection des *Monumenta Historica Societatis Jesu*).

HENRI BERNARD-MAÎTRE.

L. J. LEKAL, S.O. cist. : *The White Monks,* Okauchee (Wis., U.S.A.), Éd. Our Lady of Spring Bank, 1953; 330 pp. (Pour la France, dépôt chez P. Lethielleux; 1.600 fr.).

La belle expansion cistercienne que nous connaissons depuis la guerre dans beaucoup de pays occidentaux méritait ce beau « manuel d'histoire cistercienne ». Après un chapitre très clair sur les origines et le développement du monachisme occidental jusqu'au XII^e siècle, l'auteur y traite successivement des commencements de Cîteaux, de la Règle et des constitutions, de saint Bernard, puis du développement de l'Ordre jusqu'à la Réforme de Rancé (la Trappe), de la Restauration, et termine la première partie par une présentation de l'Ordre au XX^e siècle. La seconde partie intitulée : culture cistercienne, passe en revue successivement la spiritualité, les études, la liturgie, l'art (si caractéristique de l'esprit cistercien au XII^e siècle), l'économie, l'institution des Frères convers qui connut son plus grand et populaire succès avec Cîteaux, et enfin les moniales cisterciennes. En appendice sont donnés la traduction du petit Exorde et de la Charte de charité, des statistiques, des cartes, trente-deux planches hors-texte, une documentation bibliographique et des index. Ouvrage complet, on le voit, et bien présenté sous couverture cartonnée.

Les cisterciens — particulièrement ceux de la stricte observance plus connus en France sous le nom de trappistes — ont occupé et occupent encore une trop grande place dans l'histoire de l'Église et dans celle de la spiritualité pour que ce précieux manuel n'intéresse pas beaucoup de chrétiens.

A.-M. H.

Regularis Concordia. Edited by Thomas SYMONS. Nelson's Medieval Classics, Londres, 1953; LIX-69 pp. doubles.

Le monachisme anglo-saxon, qui avait connu une si belle floraison dans les deux siècles qui suivirent la mission de saint Augustin de Cantorbéry, avait été presque complètement ruiné par les incursions Viking. La restauration s'était opérée lentement et au milieu de multiples difficultés à partir de la fin du IX^e siècle; mais il fallut attendre le règne d'Edgar (959-975) pour voir ces tentatives multiformes aboutir au coutumier commun que devait être la *Regularis Concordia* promulguée au synode de Winchester aux environs de 970. Cette unification semble bien avoir été l'œuvre commune du grand évêque Ethelwold de Winchester, d'Oswald, évêque de Worcester, formé à la discipline monastique à Fleury-sur-Loire, et surtout de leur maître commun, l'archevêque de Cantorbéry, saint Dunstan, promoteur de la réforme dès le temps de son abbatiat à Glastonbury, auquel un exil à l'abbaye Saint-Pierre de Gand avait donné occasion de prendre un contact direct avec la réforme monastique lorraine de Gérard de Brogne. C'est l'aboutissement sous sa double forme clunisienne et lorraine de la réforme de Benoît d'Aniane, intégrant les vieux usages monastiques anglo-saxons, que nous trouvons dans

la *Regularis Concordia,* charte du monachisme anglais médiéval. C'est dire l'intérêt d'une édition critique du texte latin accompagnée d'une traduction anglaise, de notes et d'un index. On nous prévient que l'idée première remonte à Dom C. Butler et que l'exécution fut suivie par A. Robinson. Toute étude de la liturgie médiévale et de la discipline monastique sera désormais redevable à cette édition.

I.-H. Dalmais.

Peter F. ANSON : *The Call of the Cloister.* S.P.C.K., Londres, 1955; 1 vol. rel., 640 pp.; 42 /—.

Écrit par l'auteur de *Benedictines of Caldey,* ce livre est à la fois une histoire générale de la renaissance de la vie religieuse dans l'Église anglicane aux XIX^e^-XX^e^ siècles, et un ensemble très complet de monographies précises sur les innombrables communautés qui ont été ou demeurent le fruit de ce renouveau. Disons-le tout de suite, il nous semble admirable qu'un tel livre, d'une objectivité et d'une charité sans faille, ait été écrit par un catholique anglo-saxon. Mais il est peut-être plus surprenant encore qu'il ait pu obtenir l'Imprimatur dans son pays d'origine. Aucun événement, à notre connaissance, ne pouvait mieux indiquer qu'il y a quelque chose de changé dans les rapports entre catholiques et anglicans en Grande-Bretagne.

Par ailleurs, cet ouvrage, qu'on pourrait prendre à première vue pour un simple répertoire, est d'une lecture passionnante. Même à quelqu'un qui a vécu de longues années dans des rapports étroits avec l'anglicanisme et qui compte des amis de plus de vingt ans de date parmi ses religieux, le nombre des faits que révèle purement et simplement *The Call of the Cloister* est prodigieux. Mais l'art très simple et d'une scrupuleuse honnêteté avec lequel tout cela se trouve compris du dedans, traduit et animé pour le « profane » est davantage à souligner.

Certes, il y a toute une part puérile et touchante d'imitation d'un catholicisme copié du dehors dans ces essais, et surtout les premiers, pour récupérer la vie religieuse. M. Anson ne songe pas un instant à nous le dissimuler.

Mais, d'ailleurs, dans l'Église catholique elle-même, vers la même époque, la renaissance des grands ordres religieux blessés à mort par la Révolution n'a-t-elle pas présenté des traits analogues ? Les survivants (peu enthousiastes, et moins encore enthousiasmants) de ces vieux ordres, qu'un futur Dom Guéranger ou un futur P. Lacordaire avait « contactés », comme on dit aujourd'hui, considéraient unanimement ces jeunes gens comme des gamins qui voulaient faire joujou ! Et il faut bien avouer qu'il y avait une part d'enfance de l'imagination et du cœur dans leur résurrection de bâtiments « gothiques », de liturgies « purement romaines », et de bien autre chose. Ils ont tout de même fait qu'aujourd'hui le monde entier a retrouvé de vrais moines et de vrais frères prêcheurs.

De même, on ne pourra plus le nier après ce livre, les excentricités plus ou moins hautes en couleur d'un Father Ignatius, d'une Mother Lydia Sellon ou d'un Dom Aelred Carlyle n'empêchent pas qu'il est sorti de leurs efforts, et d'autres, peut-être moins pittoresques, mais peut-être aussi plus équilibrés, un ensemble de générosité intelligente et organisée qui est le convaincant témoignage d'une renaissance religieuse très authentique dans l'anglicanisme.

Des sociétés comme la Community of the Resurrection, la Society of St. John the Evangelist (Cowley Fathers), ou la Society of the Sacred Mission, représentent indéniablement des réussites originales d'un style de vie religieuse admirablement adapté au milieu où il a fleuri, mais qui, si jamais l'Église anglicane pouvait

rentrer dans la communion du Saint-Siège, n'auraient pourtant aucune peine à être accueillies avec un plein respect par l'Église catholique.

Du côté féminin, on remarquera non sans amusement que les chanoines catholiques du XIXe siècle, si gourmands de fondations nouvelles, ont trouvé des émules intrépides dans les chanoines anglicans de la même époque, et que ceux-ci ont fait preuve d'une fécondité encore plus infatigable. On ne sera donc pas surpris du déclin de beaucoup de ces pieuses entreprises, dans la communion de Cantorbéry comme dans celle de Rome. Mais on n'en admirera que plus les œuvres solides et durables, telle la Community of St. Mary the Virgin (Wantage).

A travers tout ceci, on sera frappé de deux choses : l'une est encore un analogue frappant de ce qui se passe aussi dans l'Église catholique (et dans quelque mesure, c'en est un décalque). L'autre est une leçon pleine d'enseignements pour nous. Le premier point est la lente émergence d'une vraie et solide notion de la vie religieuse, dont l'essentiel, du XIXe siècle à nos jours, s'est progressivement dégagé à partir d'une résurgence, ou d'une copie, de tout un extérieur historique où l'on discernait mal l'importance vraie de chaque élément. Le second point est le phénomène quasi unanime d'un attachement, au contraire, d'emblée ferme et précis, à la récitation chorale d'un office divin, vraiment lié aux heures pour lesquelles il a été fait et conçu comme la base de toute vie religieuse. Ce fait est d'autant plus remarquable qu'à l'époque où toutes ces communautés anglicanes furent fondées, presque aucune communauté religieuse de femmes, dans l'Église catholique, ne récitait le grand office, cependant que les communautés d'hommes même qui en redécouvraient l'importance ne paraissaient encore voir aucun inconvénient à bloquer toutes les petites heures autour de la messe matinale, ni à dire vêpres et complies à peu près aussitôt après le repas de midi.

Ces détails sont très loin de pouvoir donner une idée de la richesse de vie qu'il y a dans ce beau livre. Mais son plus grand charme réside peut-être dans la sympathie si vraie qu'on y sent pour tant de belles et nobles âmes, chercheuses de la Vérité qui est quelqu'un. A cet égard, nous l'avouons, aucune révélation ne nous a plus ému à travers ces pages que celle de la personnalité de Fr. William Sirr, l'ermite de Glasshampton, sinon l'évocation de la très discrète communauté contemplative féminine de l'Incarnation, à Fairacres, près d'Oxford. Comme nous regardons la photographie de la chapelle ou prient chaque jour celles qu'on a appelées parfois les « carmélites anglicanes », cette image d'une beauté si intérieure nous incite à signaler un attrait de plus de ce livre. Parmi de nombreuses illustrations qui révèlent la concordance singulière du goût (et surtout du mauvais goût) religieux d'un bord à l'autre du schisme, ce volume contient quelques photographies de sanctuaires dont on souhaiterait qu'ils inspirent une sainte jalousie à des communautés catholiques (je pense notamment à quelques créations de sir Ninian Comper, que je crois totalement inconnues de ce côté-ci de la Manche).

LOUIS BOUYER.

L. LOCHET et S. LIGIER : *L'esprit apostolique dans la Société du Cœur de Jésus*. Durassié, Paris, 1955; 65 pp.

Tout le monde connaît le slogan : « Religieux pour soi, prêtre pour les autres. » Moins nombreux ceux qui savent en faire justice ! Il y suffit pourtant d'une doctrine exacte des finalités de l'état religieux, ou même simplement d'une juste notion de la plus fervente charité, soucieuse inséparablement d'amour de Dieu et d'amour du prochain. Tel n'a pas été le chemin suivi par M. Lochet dans

le rapport qu'il fit en 1953 à une session des cadres de l'Institut séculier du Cœur de Jésus. De façon plus analytique et parfaitement adaptée au cas de prêtres chargés du ministère des séculiers, il montre le service rendu au véritable apostolat par une vie réellement conduite selon la pauvreté, la chasteté et l'obéissance vouées. Ceci est excellent et témoigne en faveur de la totale compénétration en vie sacerdotale des vocations les plus typiquement évangéliques, l'apostolat, d'une part, et la pratique des conseils, de l'autre.

A côté de ce rapport on aimera lire celui de M. Ligier et à connaître mieux par lui l'Institut en question. On remarquera la place que tient dans ses Constitutions le souci d'une vie apostolique très concrète et très pleine.

J. B.

Ignace IPARRAGUIRRE, S.J. : *Direccion De Una Tanda de Ejercicios*. Bilbao, 1954; 182 pp.

Le mot « *Tanda* » n'a pas son équivalent exact en français. Le présent ouvrage est un directoire en vue d'une retraite de cinq jours. Chacun sait que saint Ignace de Loyola a conçu ses *Exercices spirituels* pour une période d'un mois de recueillement. L'usage s'est établi dès les débuts de son Ordre de rendre obligatoire une retraite annuelle de huit jours, retraite qui condense forcément la matière fournie par le livret ignacien. De nos jours, la pratique d'une retraite de cinq jours pour les laïcs s'est largement diffusée. Cette adaptation des *Exercices spirituels* était prévue par leur auteur. Le volume que le P. Iparraguirre présente au public a pour but d'aider les directeurs de retraite inexpérimentés dans cette adaptation. L'auditoire auquel conviennent spécialement ses conseils est un auditoire de jeunes. Ils émanent d'un érudit qualifié pour parler en maître d'un sujet dont il possède l'histoire à fond. Les renseignements qu'il condense dans ces pages sont d'une précision et d'une qualité indiscutables; outre ses indications bibliographiques choisies avec soin, il a su allier l'application concrète à des données théoriques qui font de son petit livre un excellent manuel pour les prêtres encore peu familiarisés avec une méthode fréquemment recommandée par les Souverains Pontifes. Souhaitons que ce manuel rencontre le succès qu'il mérite.

M. Olphe-Gaillard.

ÉGLISE ET ACTION CATHOLIQUE

Louis LOCHET : *Fils de l'Église*. Coll. « Problèmes d'apostolat ». Éd. du Cerf, Paris, 1954; 260 pp.; 495 fr.

Comme l'indique l'auteur dans son avant-propos, ce livre est une réflexion sur « l'action apostolique ». On a beaucoup étudié, ces dernières années, tous les problèmes de vie spirituelle et de pastorale posés par l'activité du militant et du prêtre. Mais un besoin de plus grande lucidité invite sans cesse à une prise de conscience renouvelée des fondements de cette activité et plus particulièrement de ses rapports avec toute la vie de l'Église.

Déjà, dans ses *Problèmes de vie spirituelle*, le P. de Montcheuil, en des pages toujours actuelles, mettait en lumière les caractères et les exigences d'un véritable « apostolat spirituel ». Le livre de l'abbé Lochet, dans une ligne toute proche, mais avec plus d'ampleur, va situer l'action apostolique. Et c'est là que paraissent être son mérite et son intérêt. L'auteur, en effet, réalise son projet en tenant compte « de toute la réflexion des théologiens, de toute la lumière de la Révélation, de tout l'élan de la

grâce, du travail de tous les autres, de la prière de tous les saints et, pour finir, de la vie de toute l'Église » (p. 10).

En lisant ces pages, une certitude s'impose : la vraie vie spirituelle, la sainteté, est une certaine manière de vivre notre place de membre de l'Église, en union continuelle avec le Christ, toujours au travail dans son Église, à notre époque. Et nous découvrons plus particulièrement que les exigences de la vie apostolique des chrétiens et des prêtres sont les exigences même de la vie apostolique de l'Église et qu'elles vont, comme le dit l'auteur, « entraîner la montée de la vie spirituelle ». C'est pourquoi, tout au long de ce livre, il est fait appel incessamment à la foi du lecteur. Cette foi est indispensable à qui veut se fortifier contre toutes les tentations de découragement, d'évasion ou de trahison vis-à-vis de l'Église (ch. I); elle seule fait découvrir le vrai visage de cette Église (ch. II et ch. VII, l'Église dans le Mystère pascal) et nous permet de savoir à tout instant dépasser les apparences dans un effort purifiant de loyauté et d'acceptation dont les progrès rythment les étapes de la vie spirituelle (ch. IV, Purifications apostoliques). Cette foi s'appuie normalement sur une intimité profonde avec le Christ, vraie porte d'entrée dans le mystère (ch. V, Présence de Jésus-Christ dans son Église). Alors elle s'épanouit en œuvres, en activités, en « vertus » qui ne sont plus seulement des perfections individuelles, mais « vertus d'Église », car elles « s'enracinent dans une communauté, se développent par elle et pour elle » (ch. VI).

Suivent ensuite trois chapitres (VIII, IX et X), centrés sur le problème missionnaire. Là, plus encore, la vue de foi apporte les clarifications nécessaires; en même temps elle stimule à découvrir, non seulement les zones géographiques ou sociologiques étrangères au Christ, mais à porter notre regard jusqu'à cette profondeur de l'homme, dont l'intimité « est une terre inconnue où l'Évangile doit être porté ». On comprend mieux l'urgence de la tâche missionnaire et ses conditions. L'auteur n'hésite pas à aborder les problèmes posés par la nécessité d'une double attitude, d'insertion dans un milieu à évangéliser, « non par condescendance, dit-il, mais par amour », et de détachement profond.

Tout doit se terminer dans la contemplation, non une contemplation intellectuelle de vérités abstraites, mais une contemplation qui est « accueil, dans la joie, du dessein de Dieu sur son Église », et dont le centre, l'aliment et le soutien, sont les mystères de Dieu, réalisés dans nos vies, dispensés par l'Église et manifestés par la liturgie. Une telle contemplation « ne quitte pas son temps, ni ses frères, ni le Christ, mais elle entre en ce centre où le temps rejoint l'éternel en réalisant le dessein de Dieu ».

Tout apôtre devrait se situer dans de telles perspectives et ces pages spirituelles l'y aideront. On appréciera plus particulièrement certains aperçus originaux et bienfaisants des chapitres sur les purifications apostoliques ou les vertus d'Église.

A. RICHARD.

Abbé ROGER HASSEVELD, directeur du Grand Séminaire de Lille : *Le Mystère de l'Église*. Éd. de l'École, Paris, 1954; 2e éd.; 352 pp.; 380 fr.

Ce travail dépassera sans nul doute les limites de l'enseignement religieux scolaire pour atteindre, outre les membres de l'Action catholique, des laïcs soucieux et curieux d'une présentation vivante de l'Église. Aussi nous excusera-t-on de prolonger un peu ce second compte rendu. L'auteur, qui s'honore légitimement de compter parmi les disciples du génial et regretté P. de Montcheuil, participe tout à fait au « courant » qui règne à la Faculté de théologie de notre Institut catholique parisien. La bibliographie, très sérieuse, en

ait foi elle aussi (divisée par chapi-res, en deux séries, l'une plus abor-lable, l'autre plus technique) et ré-èle tout à la fois les sources et les références de M. Hasseveld.

On devine que son regard, ainsi orté sur l'Église, cherche à consi-lérer plutôt que son aspect statique méthode, certes, légitime, plus com-node pour l'analyse rationnelle et lus classique), l'aspect synthétique t dynamique d'une Église qui est oute vie.

Les quelques menues réserves à aire n'ôtent rien à l'harmonie d'un ivre qu'il est presque inutile de re-ommander tant il est déjà connu : à son trentième mille, à sa deuxième raduction (anglais, italien), il est léjà loin sur le chemin du succès. Diversement illustré (plus de soixante-lix images, de Rembrandt à Edy Legrand en passant par Puvis de Chavannes), il fournit de quoi satis-faire tous les goûts artistiques. Il faut de tout pour faire un livre, comme pour faire un monde, surtout lorsqu'on s'adresse aux membres d'une Église vraiment « catholique ».

P. B.

Documents pontificaux de S. S. Pie XII, 1951, réunis et présentés par R. Kothen. Éd. Saint-Maurice (Suisse) et Labergerie, Paris, 1954; 632 pp.; 1560 fr.

Cent trente-cinq documents (encycliques, lettres, discours, décrets, etc.) accompagnés de notes, de références précises et d'une introduction, de dix tables. Ouvrage très soigné, documentation capitale. On regrette seulement que la publication en soit si lente. Mais c'est le seul regret.

A.-M. H.

Oskar BEYER : *Frühchristliche Sinnbilder und Inschriften.* Verlag Bärenreiter, Kassel und Basel, 1954; DM 6.50.

Dans leur simplicité, leur naïveté, parfois même leur maladresse (mais parfois aussi leur véritable beauté), les inscriptions et les images des catacombes ne laissent pas d'être singulièrement émouvantes. Par elles, nous entrons en contact avec les premières communautés chrétiennes, avec la foule anonyme des simples croyants, et non seulement avec des écrivains et des lettrés comme par les livres. Elles nous font connaître les professions des défunts, parfois leur lieu d'origine, leurs rapports familiaux. Enfin et surtout elles nous révèlent leur foi et leur espérance, ou plutôt, comme le dit Beyer, leur certitude de la vie éternelle. Mais sans un minimum d'initiation, le sens de ces images et de ces inscriptions risque de nous échapper. Le présent recueil nous semble parfaitement apte à jouer ce rôle de première initiation. Outre la reproduction de cinquante et une inscriptions et symboles, il comprend une courte introduction de trente pages où nous apprenons l'essentiel de ce qu'il nous faut savoir sur la date de ces compositions, leur technique, leur rapports avec la culture païenne, leur message religieux. En conclusion, l'auteur tente de dégager une leçon valable pour notre temps. Les tombes chrétiennes, se demande-t-il, ne pourraient-elles pas davantage s'inspirer de l' « esprit » de celles des catacombes ? Regrettons seulement l'absence d'une bibliographie.

F. Refoulé.

Claude SALES : *Où va la J.E.C.?* Éd. de l'Épi, 1954; 96 pp.; 330 fr.

C'est à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la J.E.C. qu'a été publié par un jéciste ce petit livre fort bien écrit. Il témoigne d'un effort de lucidité sur l'état actuel de l'école et de la J.E.C. Le P. de Montcheuil (*Problèmes de vie spirituelle*) en donne l'inspiration spirituelle.

Dans ce livre on trouvera des données et des réflexions sur la situation actuelle de l'école (augmentation des

effectifs, développement de l'enseignement technique, réforme de l'enseignement), sur l'action et la pédagogie du mouvement, sur l'orientation actuelle de l'A.C.J.F., l'Action catholique spécialisée, et la place des mouvements d'Action catholique dans l'Église.

Le problème central de cet ouvrage est celui des rapports entre la foi chrétienne et l'action temporelle. La J.E.C. semble se situer entre l'Action catholique proprement dite (en prenant pour type une Action catholique adulte) et l'action temporelle d'inspiration chrétienne. Cette conception du mouvement, qui se traduit par certaines prises de positions temporelles, semble être une exigence pédagogique d'un mouvement de jeunes.

R. D'IZARNY.

LUDWIG HERTLING et ENGELBERT KIRSCHBAUM : *Die römischen Katakomben und ihre Martyrer*, 2e éd. Verlag Herder, Wien, 1955; 274 pp. et 40 clichés.

C'est toujours une rare aubaine quand un vrai savant consent à abandonner un instant ses recherches pour faire le point et présenter au grand public une synthèse de ses travaux. C'est ce que viennent de réaliser le P. Kirschbaum, l'un des directeurs des fouilles de Saint-Pierre, et le P. Hertling, son collègue à l'Université Grégorienne. En à peine deux cent soixante-dix pages, les deux auteurs parviennent à nous donner une étude des catacombes sous leurs divers aspects, situées dans leur contexte historique, celui des persécutions, du développement du culte des martyrs et de la liturgie, en particulier de la messe. Tous les exposés frappent par une pondération et une sobriété qui gagnent la confiance. Ceci nous semble particulièrement remarquable dans le chapitre sur les fouilles du Vatican. Également, les auteurs nous guident de façon très avertie parmi les diverses thèses proposées sur l'origine de l'art des catacombes et sa signification. Soulignons enfin le chapitre final sur le « Credo de l'art des catacombes », remarquable commentaire des figures les plus fréquemment représentées, entre autres le Bon Pasteur, le Poisson, Jonas, la tradition de la Loi. Quarante excellents clichés achèvent de faire de cet exposé le meilleur ouvrage de vulgarisation sur les catacombes. Ajoutons encore que, bien que les auteurs se refusent à toute apologétique, nous ne pouvons fermer ce livre sans nous sentir plus fiers d'appartenir à cette Église romaine, qui est aussi celle des martyrs.

F. REFOULÉ.

EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*, l. V-VII. Texte grec. Traduction et notes par G. BARDY. Coll. « Sources chrétiennes », nº 41. Éd. du Cerf, Paris, 1955; 478 pp.; 1690 fr.

Nous disposons maintenant d'excellentes histoires de l'Église des premiers siècles (par exemple celle de Fliche et Martin, ou celle plus facile de Daniel-Rops), mais rien ne remplace le contact direct avec les sources. Or celles-ci, le plus souvent, ne nous sont plus accessibles que dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe qui les a précieusement collectées et conservées. C'est donc dire l'intérêt exceptionnel, unique de cet ouvrage.

Voici un peu plus de deux ans, la collection « Sources chrétiennes » entreprenait de nous en donner le texte et la traduction annotée (celle de Grapin parue naguère dons la collection Hemmer et Lejay, se trouvant depuis longtemps épuisée) et elle en confiait le travail au chanoine Bardy. Nul n'était plus qualifié pour le mener à bien. Sa vaste érudition et son incomparable connaissance des premiers siècles lui permettant en quelques lignes de situer chaque texte, de nous mettre au courant de l'état de la question et de faire ressortir tout l'intérêt du passage.

Ce tome deuxième contient entre autres la notice sur les martyrs de Lyon et de Vienne. Il sera donc cher au cœur de beaucoup de Français. Signalons encore les précieux renseignements qu'il donne sur l'École d'Alexandrie, Origène et les hérésies du IIIe siècle.

En guise de conclusion, formulons un vœu, celui de n'avoir pas à attendre trop longtemps les deux derniers tomes promis. Souhaitons encore que la collection « Sources chrétiennes » nous donne beaucoup d'ouvrages du même intérêt et de la même qualité.

F. Refoulé.

Michael DE LA BÉDOYÈRE : *The Layman in the Church*, Burns and Oates, Londres, 1954; 112 pp.; 10/6.

Ce livre sur la place du laïcat dans l'Église mérite sans aucun doute une attention particulière. Il est d'abord l'œuvre d'un laïc lui-même très activement engagé dans une œuvre catholique, spécialement d'écrivain, dont le retentissement est déjà considérable outre-Manche. A cet égard, il a la valeur d'un témoignage vécu sur la façon dont se posent les problèmes et, par sa franchise et sa modération lucides, il mérite d'obtenir une grande audience. Il fera sans doute réfléchir bien des théologiens, et il leur révélera maints aspects de cette question que toute leur science ne leur aurait pas permis de découvrir tout seuls.

M. de la Bédoyère est trop simple et honnête dans son aveu de dépendance, à l'égard précisément de ces théologiens, sur les questions de principe, pour qu'il nous en veuille si nous lui signalons deux points où son travail trahit une insuffisante domination des problèmes.

Nous avons été passablement excédé par son traitement d'un thème devenu banal, mais qu'il est justement urgent de ne pas laisser devenir un truisme admis sans contradiction. Jusqu'à la fin du Moyen-Age, nous dit-on, nul n'envisageait autre chose pour les laïcs qu'une spiritualité d'imitation au rabais des moines. Depuis la Renaissance, Dieu merci, on se serait aperçu qu'il leur fallait tout autre chose et, de nos jours seulement, on serait arrivé à la clef du problème, une spiritualité d'adhésion au monde, opposée à la vieille spiritualité de fuite du monde.

Disons-le bien franchement; il nous est impossible de voir là autre chose qu'un pur non-sens enveloppé sous une grossière confusion. Attaquons-nous directement à celle-ci : le non-sens apparaîtra tout seul. La spiritualité des laïcs ne doit pas imiter celle des moines, nous dit-on. D'accord, si par là on veut dire qu'il est absurde pour un laïc de jouer au moine : de se déguiser avec un scapulaire à certaines heures, de réciter sans les comprendre des bouts d'office, de se faire une maison avec des fenêtres ogivales, etc. Mais ceci, d'abord, suppose que les moines imités n'ont pas eux-mêmes des idées des plus nettes sur le sens de leur vocation, et sur ce qui n'est que détail accessoire de son cadre. Cependant, si par « spiritualité laïque » opposée à « spiritualité monastique », on veut entendre une spiritualité sans la croix, ou avec la croix camouflée, il nous faut au contraire protester vigoureusement : dans la mesure même où une telle spiritualité pourrait se construire, elle n'aurait plus rien de chrétien... Alors ? Que reste-t-il de l'opposition ?

Passons à notre second grief. M. de la Bédoyère nous dit ailleurs que deux sacrements sont le principe des deux spiritualités à bien distinguer : l'ordre, d'une part; le mariage, de l'autre.

Ici, il faut le dire, c'est comme tout un arrière-fond abyssal qui se découvre derrière la précédente confusion. Est-ce que, d'une part, le sacerdoce en soi peut être opposé comme tel au mariage, alors que toute l'Église orientale, après toute l'Église des premiers siècles, a connu

(et connaît encore) comme une chose normale des prêtres mariés? Et, d'autre part, comment l'Ordre pourrait-il définir le religieux ou le moine, comme opposé au laïc (confondu avec le séculier), alors que tout le monachisme primitif est le fait de laïcs (jusques et y compris saint Benoît) et que les premiers frères mineurs eux-mêmes se voulaient essentiellement laïcs? A dire vrai, si la tradition a un sens, c'est bien au contraire que *le laïc idéal, c'est très précisément le moine,* au sens premier et basique du mot.

Des confusions aussi lourdes, dans un ouvrage aussi honnête et intelligent, disent assez l'immense travail que nous demande encore le problème du laïcat dans l'Église.

Louis Bouyer.

DIVERS

Stanislas BRETON, C.P. : *La Passion du Christ et les philosophes* (Studi e Testi Passionisti, 2). Éd. « Eco «. S. Gabriele dell'Addolorata, Teramo (Italia), 1954; 141 pp.; 800 lires.

Avec les controverses sur la philosophie chrétienne, la réalité même du christianisme est devenue l'objet de l'attention des philosophes. L'auteur, ici, sur ce fond général détache une question limitée : quelles réactions la Passion du Christ a-t-elle suscitées parmi les philosophes? Quelques types sont plus particulièrement étudiés : Hegel, Nietzsche et quelques philosophes d'inspiration chrétienne, ouvertement comme Maurice Blondel, ou secrètement telle Simone Weil. L'esquisse que tente ainsi l'auteur est fort suggestive; d'autant qu'on touche de très près au scandale de la souffrance auquel achoppent tant d'hommes.

R.-L. Oechslin.

M. GRISON, professeur au Séminaire Saint-Sulpice : *Problèmes d'origines.* Letouzey et Ané, Paris, 1954; 312 pp.

Rien n'intéresse, ou n'inquète, ou ne passionne davantage notre génération que les problèmes d'origines : origines du monde, de la vie, de l'homme, de la Révélation, de toutes nos connaissances. L'humanité a vécu pendant des millénaires sur des représentations du monde qu'elle croyait assurées, et voici que depuis quelque temps elles sont bouleversées. Les extraordinaires découvertes paléontologiques faites récemment en Afrique n'ont pas fini même, semble-t-il, de nous poser des questions.

Aussi doit-on louer tout effort de synthèse, et particulièrement celle de ce livre rassemblant de façon simple et accessible à tous les données actuelles de la science en ce qui concerne les origines du monde, de la vie, de l'homme, et les situant par rapport au fond solide et stable de la Révélation. Les documents importants du Magistère sont présentés en latin et traduits en fin de volume. De nombreux tableaux, photographies, schémas rendent ce livre clair, utile, aéré. Bibliographie copieuse en fin de volume.

A.-M. H.

Joseph NUTTIN : *Tâche, réussite et échec.* Théorie de la conduite humaine. Publications universitaires, Louvain, 1954; 530 pp.

En lisant cet ouvrage particulièrement documenté et travaillé, on ne peut s'empêcher d'être surpris par son sous-titre. S'il s'agit, en effet, d'une « théorie de la conduite humaine », au sens exhaustif de ce terme, on est déçu, sans aucun doute. Les perspectives de la psychologie moderne nous ont habitués de plus en plus à considérer chaque être

comme une histoire personnelle, dans laquelle l'évolution de l'affectivité constitue en quelque sorte l'élément dynamique majeur, dans son élaboration de l'instinct à l'esprit, pour reprendre une expression connue. Dans ces perspectives, nous sommes enclins à penser qu'un comportement humain personnel concret ne se peut vraiment comprendre qu'en fonction de cette histoire et de ses étapes, quelque nom qu'on leur donne. Et c'est en cela que le sous-titre de cet ouvrage semble dépasser son contenu : il ne s'agit pas en effet d'une théorie de la conduite humaine, mais bien d'une excellente étude descriptive du comportement.

Le précédent travail de l'auteur (*Psychanalyse et conception spiritualiste de l'Homme* — même éditeur) nous permettait d'attendre autre chose; et cela d'autant plus qu'une pénétrante réflexion sur la frustration et l'échec dans l'histoire affective de la personnalité consciente y constituait un point de départ extrêmement prometteur. La raison de cette restriction du champ de l'étude nous paraît résider en ce fait que l'auteur élimine en quelque sorte les données cliniques de la psychologie des profondeurs qu'il considère comme une hypothèse au milieu d'autres, et non comme des faits d'observation. Nous retrouvons là la vieille querelle qui sépare les psychologues de laboratoire et les « psychologues-médecins ». Il est dommage que l'auteur se soit rangé délibérément dans le premier groupe. Ses constatations et ses expériences sont exactes, mais elles n'apportent pas de sérieux éléments d'explication susceptible, à elle seule, de construire une « théorie de la conduite humaine ».

Cela dit, le travail de M. Nuttin est fort loin d'être sans intérêt, une fois qu'on l'a remis dans ses perspectives propres et limitées de psychologie expérimentale. L'idée générale qui s'en dégage, et que l'auteur retrouve à la lumière de nombreuses expériences, est que l'homme s'éprouve lui-même comme « un projet à réaliser ». Différent en cela de l'animal, chez qui la théorie de l'apprentissage et la loi de l'effet suffisent à expliquer le comportement, il porte en lui une idée de réalisation consciente de soi-même. L'auteur étudie dans une série de tests la vérification de cette idée générale, et les modifications de la conduite devant la réussite ou l'échec suivant divers facteurs.

C'est une excellente vérification, sur le plan de la psychologie expérimentale, du caractère spécifiquement *humain* — c'est-à-dire conscient, orienté et constructif — de l'homme.

M. Oraison.

J. FOLLIET : *Tu seras orateur*. Introduction à la parole publique. Coll. « Savoir pour agir ». Chronique Sociale de France, Lyon, 2e édition 1955; 132 pp.; 330 fr. franco.

Ce petit livre — dont la deuxième édition est refondue et considérablement augmentée — s'adresse d'abord aux militants chrétiens. Parler en public semble à beaucoup au-dessus de leurs forces; tandis que d'autres en prennent trop aisément leur parti, au détriment de l'auditoire et de la cause qu'ils soutiennent. Parler en public est un art, quelquefois inné, le plus souvent acquis. J. Folliet le possède. Au cours d'une vie de conférencier déjà longue, il a passionné bien des auditoires. Il a entendu aussi (et parfois subi, comme nous tous) bien d'autres manieurs du verbe. Il nous livre ici ses réflexions, ses conseils, sa technique.

Trois sections : 1) *le conférencier* (ses qualités, sa préparation); 2) *le sujet* (comment le choisir, comment le préparer); 3) *la mise en forme* (le style oratoire, l'élocution, le geste, l'auditoire). Quelques appendices : la réunion contradictoire, l'école de conférenciers, l'art du micro. Une courte bibliographie (où je regrette de ne

pas trouver l'*Orateur chrétien,* du P. Sertillanges, d'une autre taille que plusieurs cités !). « Il est toujours agréable et profitable d'entendre un ouvrier parler de son métier. » Ici, le profit est garanti par la compétence, la précision des conseils (il n'oublie rien !). Quant à l'agrément, ce ne serait pas du Folliet si ce n'était savoureux. Lisez. Même si vous ne devez pas parler en public, vous passerez de bons moments. Et vous pourrez offrir ce précieux recueil à à votre ami le candidat — conférencier — ou à M. l'abbé.

H.-Ch. Chéry.

Stuart B. JACKMAN : *But they Won't Lie Down.* Three plays. S.C.M. Press, Londres, 1954; 130 pp.; 5/6.

On lira avec amusement, avec intérêt, parfois avec une très réelle édification ces trois pièces de théâtre religieuses modernes : nous les définirions comme une espèce de super-Ghéon protestant. Mais nous avons été surtout intéressé par la préface. Elle montre à merveille comment les protestants, après avoir perdu dans leur culte à peu près tout ce qui n'est pas purement didactique, sont parfois tentés d'y réintroduire l'élément sacré et l'élément d'action dramatique, en confondant, hélas, ce que le théâtre pourrait être dans ses origines lointainement dyonisiaques et ce qu'il est aujourd'hui. Mais gardons-nous de reprocher cette paille à l'œil de notre frère, quand nous avons dans le nôtre la poutre des para, méta (ou pata) liturgies !

Louis Bouyer.

Auguste VALENSIN : *Le christianisme de Dante.* Coll. « Théologie ». Aubier, Paris, 1954; 196 pp.; 540 fr.

On a plusieurs fois accusé Dante d'être un protestant avant la lettre, ennemi de la papauté, réformateur religieux et politique; Benoît XV, dans l'Encyclique *In Preclara* (30 avril 1921), l'a magnifiquement défendu. D'autres, au contraire, ont cru trouver dans l'œuvre du poète un exposé complet de théologie dogmatique, ascétique et mystique... auquel il n'a probablement pas pensé.

Le regretté P. Valensin, dantologue averti, avait préparé pour le *Dictionnaire de Spiritualité* un article sur Dante. Il le développa peu à peu en envisageant tout le christianisme du poète. Il n'a pu achever son étude, mais il laissait notes et fiches qui en ont permis l'édition posthume. Ce livre montre d'abord ce qui caractérise la religion de Dante à l'intérieur du christianisme : elle est d'un catholique, fils soumis de l'Église, et d'un théologien qui connaît et suit saint Thomas d'Aquin. L'auteur s'attache ensuite aux audaces de Dante, audaces de pensée surtout : sur le suicide, la non-éternité des limbes, le salut des infidèles, les rapports de l'Église et de l'État, audaces plus encore vis-à-vis des pasteurs suprêmes de l'Église, dont il place quelques-uns en Purgatoire, voire même en enfer. (Notons l'interprétation donnée de « l'homme qui fit le grand refus » : d'après le P. Valensin, il s'agirait de Pilate et non de Célestin V comme on le soutient souvent.) La troisième partie étudie les qualités de la religion de Dante : religion sérieuse et pure, religion joyeuse, religion mariale.

Pareil ouvrage, dépouillé, précis, qui témoigne d'une grande connaissance de l'œuvre de l'Alighieri, ne paraît pas avoir d'analogue dans la littérature dantesque. Pour le P. Valensin, Dante est avant tout un poète; ce n'est pas un théologien de métier, mais il est d'une trempe assez forte pour mériter que l'on étudie sa pensée au point de vue chrétien.

M.-L. T.

Geoffrey GRIGSON : *Gerard Manley Hopkins.* Longmans Green and Co, Londres, 1955; 2 /—.

Cette plaquette sur le grand spiri-

tuel et poète jésuite qui a connu une célébrité foudroyante trente ans après sa mort n'est pas seulement une initiation fort bien faite à une personnalité et à une œuvre d'un intérêt exceptionnel. Dans son interprétation de cette poésie où l'attention passionnée au monde est elle-même le point de départ de l'ascèse et de la mystique les plus rigoureuses, on peut dire qu'elle apporte des vues d'une originalité et certainement d'une justesse inappréciables. La difficulté de Hopkins lui a déjà valu d'être une proie de choix pour les pédants. Peu d'auteurs avaient autant fait ni aussi bien que Geoffrey Grigson, en quelques pages, pour le leur arracher.

L. B.

W. Indago U. REGENTER : *Die Liebe in Gewissensnot. Arzt und Priester sprechen mit Braut-und Eheleuten.* Werkbund-Verlag, Würzburg, 1955; in-8°, 60 pp.; 3.30 DM.

Parmi les nombreuses publications de ce genre, cette brochure mérite sans doute une attention spéciale. Concise et claire, elle a, en outre, l'avantage d'une précision scientifique aussi intéressante que sérieuse.

LIVRES REÇUS

André-Delastre (Louise) : *Cantiques de femme.* E.I.Ş.E., Lyon, 1955; 104 p., 3 illustr.; 300 fr.

Annuaire de la presse française et étrangère et du monde politique, 1955. 7, rue Portalis, Paris-8e.

Arragain (Jacques, Sup. des Eudistes en France) : *Le Cœur du Seigneur.* Étude sur les écrits et l'influence de saint Jean Eudes dans sa dévotion au Cœur de Jésus. Coll. « Le Rameau ». Éd. La Colombe, Paris, 1955; 204 p.; 600 fr.

Au service de Jésus, roi d'amour. Mère Marie-Yvonne-Aimée de Jésus, première supérieure générale des chanoinesses régulières augustines hospitalières de la Miséricorde de Jésus. Monastère de Malestroit, 1955; 260 p.

Bardet (Gaston) : *Pour toute âme vivant en ce monde.* Librairie d'art ancien et moderne, Paris, 1955; 240 p.

Belleney (Joseph) : *Guérisons de Lourdes.* Éd. du Centurion, Paris; Œuvre de la Grotte, Lourdes, 1955; 136 p.; 300 fr.

Boegner (Pasteur Marc) : *Le chrétien et la souffrance.* Berger-Levrault, Paris, 1955; 156 p.

Bovis (André de, S.J.) : *La paix dans la foi. Psychologie religieuse d'un guide spirituel, le P. Gaston Naudin (1876-1954).* Apostolat de la Prière, Toulouse, 1955; 104 p.; 200 fr.

Bouyer (Louis, de l'Oratoire) : *Autour d'Érasme.* Éd. du Cerf, Paris, 1955; 196 p.; 540 fr.

Brunot (Amédée) : *Le génie littéraire de saint Paul.* Coll. « Lectio divina », 15. Éd. du Cerf, Paris, 1955; 256 p.; 750 fr.

Bueno (Daniel Ruiz) : *Padres apostolicos,* texto bilingüe completo. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid; 1140 p.; 65 pes.

Bultmann : *L'interprétation du Nouveau Testament.* Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1955; 236 p.; 690 fr.

Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie dirigée par G. JACQUEMET, fasc. 16, *Félix-François.* Letouzey et Ané, Paris, 1955.

CHENU (M.-D., O.P.) : *Pour une théologie du travail.* Coll. « Esprit ». Éd. du Seuil, Paris, 1955; 128 p.; 330 fr.

CHOISY (Maryse) : *Le chrétien devant la psychanalyse.* Téqui, Paris, 1955; 220 p.

CRISTIANI (Chanoine) : *L'hérésie de Port-Royal.* Bibliothèque « Ecclesia ». Libr. Arthème Fayard, Paris, 1955; 188 p.; 400 fr.

DANIEL (Yvan) : *La messe avec Jésus.* Casterman, Paris-Tournai, 1955; 1 ouvr. rel., 88 p., 36 aquarelles; 300 fr.

DANIÉLOU (Jean, S.J.) : *Sainteté et action temporelle.* Coll. « Le monde et la foi ». Desclée et Cie, Paris, 1955; 60 p.; 200 fr.

DAY (Dorothy) : *La longue solitude.* Trad. de l'américain par Francine RORET. Éd. du Cerf, Paris, 1955; 374 p., plus illustr.; 750 fr.

Église du Christ : peuple nouveau (L'). Initiation au mystère chrétien. Coll. « Catéchisme », 3, par l'Équipe sacerdotale Saint-Louis d'Alfortville. Préface de M. le chanoine DOCK. Lethielleux, Paris, 1955.

GASNIER (Michel, O.P.) : *Je professe, je renonce, je m'attache.* Coll. « Le prédicateur des enfants ». Salvator, Mulhouse-Paris, 1955; 104 p.; 300 fr.

GREEF (Étienne DE) : *Le juge Maury.* Éd. du Seuil, Paris, 1955; 316 p.

Hocein Mansûr Hallâj : Dîwân. Traduit et présenté par Louis MASSIGNON. Coll. « Documents spirituels », 10. Cahiers du Sud, Paris, 1955; 160 p.; 700 fr.

HUANT (Ernest) : *Le « Credo » de Jean Rostand.* Coll. « Le monde et la foi ». Desclée et Cie, Paris, 1955; 102 p.; 200 fr.

INDAGO (Dr W.) et EGENTER (Dr R.) : *Libe in fewissens not.* Arst und Pirester sprechen mit Braut-und Eheleuten. Werkbund Verlag, Würzburg, 1955; 60 p.

JEEVES (Mary Angela) : *Joan, Daughter of God.* A Psychological Study. Arthur Stockwell, Ilfracombe, 1955; 1 vol. rel., 130 p.; 9/6.

LANZA (Antonius) et PALAZZINI (Petrus) : *Theologia moralis.* Tomus II. *De Virtutibus in specie.* Pars Ia. De Virtutibus theologicis ac de Religione. Marietti, Turin-Rome, 1955; dépôt : Lethielleux, Paris; 428 p.

LECLERCQ (J.) : *Ermites et ermitages mosellans.* Éd. Le Lorrain, Metz (14, rue des Clercs), 1955; 24 p.

LETOUZEY (André) : *Connaissance de Jésus-Christ.* II : *L'Église au péril des temps.* Lethielleux, Paris, 1955; 132 p.

LIPPERT (Peter, S.J.) : *Credo. Dieu. La Trinité. La Création.* Coll. « Foi vivante ». Éd. du Cerf. Adaptation française de Yves BECKER, O.F.M.; 284 p.; 600 fr.

LOURSAY (G.) : *Itinéraire d'apôtre,* courtes méditations d'Évangile. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1955; 100 p.; 140 fr.

Luther tel qu'il fut. Textes choisis, traduits du latin et de l'allemand et annotés par le chanoine CRISTIANI. Coll. « Textes pour l'histoire sacrée », dirigée par DANIEL-ROPS. Librairie Arthème Fayard, Paris, 1955; 254 p.; 600 fr.

MAGNAUD (Chanoine) : *Fons Vivus.* Méditations pour les jeunes séminaristes, 6e série. Apostolat de la Prière, Toulouse; 170 p.; 190 fr.

MARTEAU DE LANGLE DE CARY : *Saint Hervé, le barde du Seigneur.* Introd. du général de BOISBOISSEL. Coll. « Nos amis les saints ». E.I.S.E.; 80 p.; 260 fr.

MONCHANIN (J.) : *De l'esthétique à la mystique.* Casterman, Tournai-Paris, 1955; 120 p.; 390 fr.

MOTTE (T. R. P. Jean-François, O.F.M.) : *Présence à notre temps.* Éd. Franciscaines, Paris, 1955; 92 p.; 180 fr.

MUHYI-D-DÎN IBN 'ARABI : *La sagesse des prophètes.* Trad. et annoté par Titus BURCKHARDT. Préface de Jean HERBERT. Coll. « Spiritualités vivantes ». Éd. Albin Michel, Paris, 1955; 220 p.; 780 fr.

NOCHE (André, S.J.) : *Le vrai visage d'un curé de campagne. L'abbé Auguste Augagneur, curé de la Chapelle-sous-Dun (1876-1953).* Apostolat de la Prière, Toulouse, 1955; 86 p.; 175 fr.

OLIVIER (Bernard, O.P.) : *Un homme appelé Jésus.* Pensée Catholique, Bruxelles, 1955; 52 p.

OTT (Ludwig) : *Fundamentals of Catholic Dogma.* Edited in English by James Canon BASTIBLE, D.D. Translated from the German by Patrick LYNCH, Ph.D. Mercier Press, Cork, 1955; 1 vol. rel., 520 p.; 30 s.

PAVLOV (I. P.) : *Typologie et pathologie de l'activité nerveuse supérieure.* Trad. du russe par N. BAUMSTEIN. Bibliothèque Scientifique Internationale. Presses Universitaires de France, Paris, 1955; 270 p.; 1.000 —.

PIAT (Stéphane, O.F.M.) : *L'Évangile de la pauvreté. Ce que Jésus pensait des riches et des pauvres.* Éd. Franciscaines, Paris, 1955; 276 p.; 540 fr.

PLUS (Raoul, S.J.) : *A l'école de saint Ignace.* Coll. « J'apprends à prier ». Apostolat de la Prière, Toulouse, 1955; 72 p.; 130 fr.

PLUS (Raoul, S.J.) : *A l'école de saint François Xavier.* Coll. « J'apprends à prier ». Apostolat de la Prière, Toulouse, 1955; 54 p.; 120 fr.

POINSENET (M.-D.) : *Pie X, le pape saint.* Coll. « Nos amis les saints ». E.I.S.E., Lyon, 1955; 80 p.; 260 fr.

RINGEL (Dr med. E.) et BAN LUN (Dr theol.) : *Die Tiefenpsychologie.* Hilftdemseelsorger. Verlag Herder, Wien, 1955; 146 p.; D.. 3.50.

ROBITAILLIE (H.) : *La tribu des bords du feu.* Apostolat de la Prière, Toulouse, 1955; 72 p.; 120 fr.

BENEDICTI (Sancti) : *Regula Monachorum.* Textus critico-practicus sec. cod. Sangall. 914 adiuncta verborum concordantia cura D. Philiberti SCHMITZ addita Christianae MOHRMANN enarratione in linguam S. Benedicti. Editio altera emendata, Maredsous, 1955; 232 p. rel.; 10 fr. belges.

SANTAMARIA (Carlos) : *Espiritualidad y politica.* Colegio Mayor Universitario de San Pablo. Madrid.

Science peut-elle former l'homme? (La). Coll. « Recherches et débats ». Ouvrage en collaboration. Librairie Arthème Fayard, Paris, 1955; 212 p.; 500 fr.

SERROU (Robert) et VALS (Pierre) : *Au « désert » de Chartreuse. La vie solitaire des fils de saint Bruno.* Éd. Pierre Horay, Paris, 1955; 208 p.; 1950 fr.

SHEEN (Mgr Fulton) : *La vie vaut d'être vécue.* Traduit de l'américain par M. BREHIER. Salvator, Mulhouse-Tournai-Paris, 1955; 228 p., 32 illustr.; 600 fr.

STRAUBINGER (Prälat Dr. J.) : *Bibelstunden des Katholischen Bibelwerks.* Band 2. Kath. Bibel-Werk, Stuttgart; 84 p.; DM. 2.50.

Textes mystiques d'Orient et d'Occident, choisis et présentés par Solange LEMAÎTRE, II. Préface de Louis MASSIGNON. Plon, Paris, 1955; 350 fr.

TRAMOND (Renée) : *Franz Schubert.* Coll. « Nos amis les musiciens ». E.I.S.E., Lyon, 1955; 84 p.; 280 fr.

VALENTINE (Ferdinand, O.P.) : *The Apostolate of Chastity.* Burns Oates, London, 1954; 1 vol. rel., 250 p.; 18 /—.

WAACH (Hildegard) : *Franz von Sales.* Franz-Sales-Verlag, Eichstätt-Bay; 442 p.; DM. 10.80.

NOS PRINCIPAUX DÉPOSITAIRES

Allemagne :

Dokumente Verlag
Offenburg-Baden
Weingartenstrasse 8
C.C.P. Karlsruhe 677-01

Argentine :

La Casa del Libro
Saouaf y Khadige
844, Paraguay
Buenos Aires

Belgique :

La Pensée Catholique
40, avenue de la Renaissance
Bruxelles

Brésil :

Livraria duas Cidades LTDA
Caixa Postal 433 *Sao Paulo*

Canada :

Periodica
5.112 avenue Papineau
Montréal P. Q.
Garneau, 47, rue Buade
Québec

Égypte :

Ed. Bassili
5, rue Ancienne Bourse
B. P. 1022 *Alexandrie*
Glaser, Boîte postale 215 *Le Caire*

Espagne :

Insula, Carmen 9 Ypreciados
Madrid

Grande-Bretagne :

Blackfriars Publications
Woodchester Lodge
Woodchester Stroud, Glos.
Duckett, Catholic Bookseller
140, Strand *London W. C. 2*

Hollande :

Librairie Coebergh
Ged Oude Gracht 74 *Haarlem*
Meulenhoff et C°
Beulingstraat 2-4
Amsterdam C.

Italie :

Libreria Internazionale
Pia Societa San Paolo
Via Pio X, 8 *Roma*
Desclée et C°
Piazza Grazioli n° 4
Roma 117

Liban :

Librairie A. Chehab et C°
Boîte postale 398 *Beyrouth*

Portugal :

Uniao Grafica
Rua Santa Marta 48 *Lisboa*

Suède :

Dominikanernas Bokhandel
Linnegatan 79 *Stockholm*

U. S. A. :

The International News Company
131, Varick Street *New York 13*
Moore Cottrell Subs. Agencies
North Cohocton N. Y.
St Benet Library
506 S. Wabash avenue
Chicago 5 Ill.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Impr. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 4e trimestre 1955. — Impr., n° 1193.